

تيارات فلسفية حديثة ومعد

كلا

الكنز
علي بن المعطي محمد
أستاذ ورئيس الفلسفة
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

١٩٩١

دار المعرفة الجامعية
٤ - بن سويف - الإسكندرية
ت : ٤٨٣ - ١٦٣

تيارات فلسفية حديثة ومعاصرة

تيارات فلسفية حديثة ومعاصرة

البروفيسور
علي محمد المعطي محمد
أسست في شهر تشرين الأول سنة
١٩٩١ - جامعة الإسكندرية

١٩٩١

دار المعرفة الجامعية
٤ شارع ستيفن الأفندي
الإسكندرية

الفصل السادس

هيجل والفلسفة الجدلية

هيجل والفلسفة الجدلية

وصلت الروح الألمانية الى ذروتها في فلسفة هيجل كما وصلت بالتالى
فلسفة السياسة المثالية الى القمة في تفكير هذا الفيلسوف . ولقد فاقت
عبقرية هيجل الفذة كانتط وغيشتة عمقا وعرضا ، ولقد اتفق العباقرة
الثلاثة على أنه يجب تلمس المبادئ السياسية من خلال النسق
الفلسفى ، فما السياسة الا جزء من الفلسفة^(١) .

١ - نسق هيجل الفلسفى :

نجح جورج فيلهلم فريدريك هيجل فيلسوف المانيا العظيم بعد كانتط
في اعطائنا فلسفة مثالية جديدة درج الكثيرون على تسميتها باسم المثالية
المطلقة . والواقع أن هيجل أعطانا كما يقول رايت «نسقا مثاليا أكثر
معقولية وفهما»^(٢) للعالم وللوجود ولكن هذا النسق الهيجلى اتسبم
ولايزال بطابع الغموض والصعوبة الكاملتين فيقرر رسل «أن فلسفة
هيجل تتسم بالصعوبة الكاملة»^(٣) ويضيف بأنه «أصعب فيلسوف على
الفهم من بين عظماء الفلاسفة»^(٤) . ولعل النسيب في هذا راجع الى كتابات
هيجل فهي مركزة ، ومدققة ، ومثقلة بالمعانى ، ونادرا ما يقول ما يعنيه

(*) هيجل : Georg - Wilhelm Hegel فيلسوف المانى عاش ما بين عامى
١٧٧٠ - ١٨٣١ ، أهم مؤلفاته فينومينولوجيا الروح ، موسوعة العلوم
الفلسفية .

1. Dunning : Political theories - Book III. p. 316.
2. Wright : A history of modern philosophy. ch. xiv, p. 316.
3. Russell, B., : A history of western philosophy. ch. xxii, p. 775.
4. Ibid.

أو يعنى ما يبدو أنه يقول»^(٥) وعلى أية حال يمكننا فى كلمة واحدة أن نقرر بأن «الهيكلية هى فلسفة من أصعب الفلسفات»^(٥) .

ولكى نفهم هذا النسق الهيكلى تمام الفهم يجب أن نلم فى عجلة سريعة ببعض الأفكار الفلسفية التى أتت الى هيجل من بعض الفلاسفة السابقين عليه ، فلقد أتت هيجل من كانت فكرة أن العقل أولى فى الأهمية وأن العقل الشخصية ليست الا أجزاء من العقل العالمى . وأتته من اسبينوزا فكرة أن الجوانب الروحية ليست الا مظاهر للجوهر الأبدى (الله) ، وأن العالم خاضع الى نسق عقلى روحى ترتبط فيه الأجزاء بالكل ارتباطا ضروريا (وحدة الوجود) وأتته من الأفلاطونيين فكرتان على جانب عظيم من الأهمية : الأولى هى أن عالم المثل والأفكار المطلقة والقيم والكمالات هى العالم الحقيقى ، وأن عالم الحواس مشتق عن العالم المتعالى للروح ، والثانية هى أن العالم المادى يرجع الى التحديد الذاتى للروح ومن ثم يصبح كنتاج لهذه الروح ولقد أضف هيجل الى هذه الأفكار التى أتته من كانتن وأسبينوزا والأفلاطونيين فكرة أرسطو عن تعاقب المستويات المتطورة والتى ترى أن كل فكرة تكون أكثر كمالا من سابقتها .

هذا ويتضمن النسق الهيكلى «أولا ، المنطق ، ثانيا : فلسفة الطبيعة، ثالثا : فلسفة الروح»^(٦) ويفيىض رايت فى هذا التقسيم فيقول أن هذا النسق ينقسم الى ثلاثة أقسام «الأول : هو المنطق وينقسم الى مذهب الوجود ومذهب الماهية ومذهب الفكرة الشاملة» والثانى : فلسفة الطبيعة ويحوى ميكانيكيات والطبيعات والعضويات ، والثالث : فلسفة الروح

(٥) إيكين : ترجمة غواذ زكريا ، عصر الايديولوجية . الفصل الرابع ص ٨٠ .

5. Encyclopaedia Britannica. Volume II, p. 361.

6. Wallace : The Logic of Hegel p. xi.

ويجوز الروح الذاتية (علم النفس) والروح الموضوعية (القانون والأكلاقيات وعلم الأخلاق) والروح المطلق (الفن والدين والفلسفة). وبينما يشير المنطق الى الفكرة في ذاتها ، وتشير فلسفة الطبيعة الى الفكرة لذاتها ، تشير فلسفة الروح الى الفكرة في ذاتها^(٧) ويؤيد هيجل نفسه هذا التقسيم فيقسم فلسفته الى : «أولا : المنطق ، وهو علم الأفكار في ذاتها ولذاتها وثانيا : فلسفة الطبيعة ، وهي علم الأفكار في الأشياء التي تباينها ، وثالثا : فلسفة الروح وهي علم الأفكار بعد رجوعها الى ذاتها خارجة من الأشياء التي تباينها»^(٨) .

وعلى الآن أن نتتبع هذا النسق الهيجلي بالدراسة فنتناول أولا المنطق عنده ثم نتناول ثانيا فلسفة الطبيعة وأخيرا نتناول فلسفة الروح عند هيجل ، وقبل أن نتتبع هذا النسق نورد هنا نصا من رسل يوضح لنا فيه ميزتين يمتاز بهما هذا النسق «الأولى هي تأكيد هيجل على المنطق والميزة الثانية (وهي ترتبط بالأولى أوثق ارتباطا) هي جدله ذو الحركة الثلاثية»^(٩) إذ أن «كل حقيقة وكل واقع له ثلاثة مظاهر أو مراحل»^(١٠) كما أنه «ربط ديكالكتيكه بالثلاثية» .

اولا - المنطق عند هيجل :

هجوم المنطق الأرسطاطاليسي هجوما عنيفا ، وكان من بين أسباب الهجوم على هذا المنطق هو أنه عقيم مجذب لا يقدم لنا جديدا ولا يساعدها على تنمية معارفنا كما أنه اتسم بالسكون والثبات والاستقرار والتعجير عن الماهيات الثابتة الجامدة ، جاء هيجل بمنطق جديد في مقابل المنطق الأرسطي وهو منطق الحركة والتغير والتطور فيقسم بهيمات جديدة

7. Wright : A history of modern philosophy. ch. p. 329.

8. Wallace : The Logic of Hegel. p.p. 28-20.

9. Russell; B. : A history of western philosophy. ch. xxii. p. 758.

10. Encyclopaedia Britannica, Volume II, p. 262.

جعلتنا نطلق عليه المنطق الحركي أو المنطق الديالكتيكي في مقابل منطق
السكون أو المنطق الاستاتيكي عند أرسطو^(١١) .

والمنطق عند هيجل علم ، هو «علم الفكرة المحضة» وهي محضة لأنها
«تكون في وسط مجرد من التفكير»^(١٢) أما بغيته ومنتهاه فهي الفكرة
المطلقة والفكرة المطلقة هي «الفكرة التي يتحد فيها كل من الفكرة الذاتية
والفكرة الموضوعية»^(١٣) ومن هنا تأتي صعوبة المنطق ، فالمنطق «صعب
لأن عليه أن يعالج لا الإدراكات الحسية ولا التمثيلات المجردة للحواس
كما تقبل الهندسة وإنما هو يعالج المجردات المحضة»^(١٤) ومن جهة
أخرى المنطق سهل «لأن وقائعه ليست شيئاً أكثر من تفكيرنا نحن وأشكاله
المألوفة من المصطلحات ... التي تكون بمثابة ألف باء كل شيء
آخر»^(١٥) .

أما موضوع المنطق فهو الحقيقة التي تتبثق أساساً عن التفكير يقول
هيجل «الحقيقة هي موضوع المنطق والبحث عنها يوقظ كل حماساً»^(١٦)
ثم يقر بعد ذلك أن الحقيقة مساوية للتفكير أو الفكر فيقول «إن التفكير
هو موضوع المنطق»^(١٧) .

ونستنتج من هذا المنطق عند هيجل إنما يعالج الأفكار المجردة وأن
موضوعه هو التفكير المحض ، وأن ذلك التفكير المحض إنما يمثل أعلى
درجات الحقيقة عنده .

-
11. Findlay; J. : Hegel. Are-examination. ch. iii. p. 63.
 12. Wallace : The Logic of Hegel. p. 30.
 13. Russell; B. : A history of western philosophy. ch. xxii. p. 579.
 14. Wallace : The Logic of Hegel. p. 50.
 15. Ibid : p. 31.
 16. Ibid : p. 31.
 17. Ibid : p. 32.

ويقوم المنطق الهيجلي على الجدل ، والجدل هنا ليس هنا قائما على براعة المجادل كما كان الأمر عند الاغريق ، وانما هو حوار العقل الخالص مع ذاته يناقش فيه محتوياته ويقيم بواسطته العلاقات بين هذه المحتويات ، فهو إذن «كما يقول هيجل مبدأ كل الحركات والنشاطات التي نجدتها في الواقع»^(١٨) ويتكون الجدل الهيجلي من «الفكرة thesis والنقيض Antithesis والمركب منها Synthesis»^(١٩) . ومع ذلك يجب أن نحترس هنا من فكرة أن الجدل ما هو الا المنطق اذ أننا نجد الجدل ونلتقى به في البناء الهيجلي كله وفي نسقه الفلسفي برمته ولكنه يتسم في كل فرع من فروع ذلك البناء وهذا النسق بطبيعته نوعية خاصة فهو في فلسفة الطبيعة مثلا موجود ولكنه يتسم بطبيعة نوعية خاصة تخالف الطبيعة النوعية الخاصة التي نجدها بها في فلسفة الدين مثلا أو فلسفة التاريخ وهكذا .

ولقد قلنا أن منطق هيجل ينقسم الى ثلاثة مذاهب ، الاول هو مذهب الوجود ، والثاني هو مذهب الماهية ، والثالث مذهب الفكرة الشاملة . وهذا التقسيم الثلاثي يشبه المثلث الذي يمثل الضلع الاول فيه الوجود بينما يمثل الضلع الثاني فيه الماهية ويمثل الضلع الثالث أخيرا مذهب الفكرة الشاملة .

أما الوجود فهو دائما في حالة ايجاب كما أنه يتناول الأشياء بشكل مباشر ، وأمام الوجود يقوم اللاوجود ، ولا بد طبقا لمذهب هيجل من أن يلتقى الوجود واللاوجود في وحدة أعلى ، هذه الوحدة يسميها هيجل بالصيرورة : يقول هيجل «ان حقيقة الوجود واللا وجود هي في وحدة الاثنين ، وهذه الوحدة تسمى بالصيرورة»^(٢٠) .

18. Findlay, J. N. : Hegel Are - examination. ch. III. p. 95.

19. Russell, B. : A history of western philosophy. ch. xxii, p. 759.

20. Wallace : The Logic of Hegel. ch. vii. p. 103.

وينقسم مذهب الوجود بدوره الى ثلاثة أقسام تؤلف هي أيضا مثلثا داخليا صغيرا ، ضلعه الأول هو الكيف وضلعه الثانى هو الكم وضلعه الثالث هو القياس ومقولة الكيف هي التي يكتسب الوجود بفضلها شكلا معينا بعينه لأنه بدونها يكون وجودا محضا خلوا من أى تعيين ، ولكن وطبقا للجدل الهيجلى يقودنا الفكر الى مقولة ثانية تقابل الأولى وتكون مضادة لها فتظهر مقولة الكم، ومقولة الكم هذه هي التوسط الذى نصل عن طريقه الى المقولة الثالثة وهي القياس جماع المقولتين السابقتين وحقيقتهما ، والانتقال من الكيف الى الكم لا يتم بالتدرج أو على درجات وانما يحدث على شكل قفزات أو وثبات فجائية، فالثلج ليس ماء يتجمد تدريجيا مع نقصان الحرارة بل يتحول الماء الى ثلج فجأة وبلا مقدمات أو تدرج على مراحل ، أما القياس فهو كما يقول هيجل «كم كفى» (٣١) وهو وحدتهما وجماعها وحقيقتهما لأن القياس يعنى أن الموجودات لها كيف معين يناسبه كم معين .

ولكن الجدل الحقيقى عند هيجل لا يمكن أن يقف عند هذه النظرية السطحية الوصفية الخالصة لمقولات الكيف والكم والقياس مثلث مذهب الوجود ، بل على هذا الجدل أن يتعمق هذه النظرة السطحية وأن يسبر أغوار الأشياء ، لكى يصل الى ماهية الأشياء والى أسسها الحقيقية . وهنا ينتقل هيجل الى مذهب الماهية ، والماهية عند هيجل أقوى وأعمق، يقول هيجل «الماهية أعلى من الوجود لأن الماهية هي وجود يتعمق في ذاته» (٣٢) .

وفي مذهب الماهية تظهر لنا مقولات أخرى أولها مقولة الذاتية ويقول هيجل نفسه عن هذه المقولة «كل شئ» ينطبق على ذاته ف أ هي أ بوالسلب «أ» لايمكن أن تكون في نفس الوقت «أ» ولا «أ» ، وهذه المسلمة بالرغم من

21. Ibid : p. 201.

22. Ibid : p. 206.

كونها قانونا حقيقيا للفكر ليست شيئا أكثر من كونها قانونا للفهم المجرد»^(٢٣) ولا يمكن أن يقف الجدل هنا عند هذه المقولة بل يقودنا الجدل الى المقولة المتعلّقة وهى مقولة الاختلاف؛ وهذه المقولة تقرر كما يقول هيجل أنه «لا يوجد شيان يشبهان بعضهما البعض تمام المشابهة»^(٢٤) ولكن طبقا للجدل الهيجلى نفسه لا يقف الفكر عند هاتين المقولتين بل يجب أن يجمعهما فى وحدة تعطيهما حقيقتيهما . وهذه الوحدة يسميها هيجل بالأساس Ground والأساس يقول هيجل «هو وحدة الذاتية والاختلاف»^(٢٥) ومعنى الأساس عند هيجل هو أن الشيء يكون له أساسه أو ماهيته أو أصله الذى يقوم عليه باستمرار بغض النظر عن تطابق الشيء مع ذاته (الذاتية) أو اختلافه مع غيره (الاختلاف) .

أما المذهب الثالث فهو مذهب الفكرة الشاملة ، وهو يمثل المباشرة التى يمكن التوسط (عن طريق مذهب الماهية) فى جوهرها أو هو الإيجاب الذى دخله السلب كما أن هذا المذهب يمثل من ناحية أخرى أعلى درجات المعرفة . فمذهب الوجود ومقولاته يعطينا معرفة دنيا وهى المعرفة التى نصادفها حين ندرك العالم بحواسنا ، أى حين ندرك الظواهر أو الوقائع كيفا وكما وقياسا ، كما أن مذهب الماهية يعطينا معرفة وسطى ، فمقولاته تمثل معرفة الفهم التى تنتج عن فهمنا بأساس ولباب الأشياء كما تنتج عن فهمنا بما يقابل الأشياء من متناقضات ، أما مذهب الفكرة الشاملة فهو يمثل أعلى درجات المعرفة ، كما أنه أساس المعرفة العقلية بصفة خاصة وهى وجهة النظر التى تأخذ بها الفلسفة .

وينبغى أن نلاحظ على هذه التقسيمات الثلاث للمنطق ما يلى :

١ — أنها ليست تقسيمات منفصلة عن بعضها ، فالחס الذى يمثل

23. Ibid : p. 213.

24. Ibid : p. 216.

25. Ibid : p. 224.

التقسيم الأول ليس منفصلا عن الفهم الذى يمثل التقسيم الثانى أو العقل الذى يمثل التقسيم الثالث وإنما هى درجات متصلة أوثق الاتصال ومرتبطة أقوى ارتباط •

٢ — ان الفكر لا يستطيع أن يصل الى المعرفة العقلية دفعة واحدة أو بتقفة سريعة يدخل بها محراب الفكرة الشاملة ، وإنما لابد له من المرور بالمرحلتين السابقتين •

٣ — ان التقاء مذهب الوجود ومذهب الماهية فى مذهب الفكرة الشاملة يعنى أن هيجل يصير معرفة الحس ومعرفة الفهم فى بوتقة واحدة هى بوتقة العمل •

٤ — المعرفة الفلسفية هى أنضح المعارف وأرقاها ، لأنها تمثل الفكرة الشاملة أرقى درجات المعرفة وأرقى درجات تقسيمات المنطق ، كما أن العقل أداة هذه المعرفة أرقى من الحس والفهم •

٥ — فى كل العمليات الهيكلية «نجد التناقض واضحا وضوحا تاما»^(٣) ، فالتناقض أساس الديالكتيك والميتافيزيقا عند هيجل ، كما أنه هو الذى يدفعنا الى الحركة والانتقال من فكرة الى أخرى •

ثانيا — فلسفة الطبيعة عند هيجل :

ان الفكرة التى بحثناها ونحن بازاء المنطق ، لا يمكن أن تبقى كما هى محض فكرة مجردة بل لابد من أن يقابلها أو يناقضها تبعا للمنهج الجدلى الهيجلى الفكرة المشخصة المعبرة عن الطبيعة ، أما جماع هاتين الفكرتين فى الطرف الثالث فهو الفكرة بعد أن تعود الى ذاتها وتسحب

26. Findlay, J. N. : Hegel, Are - examination. ch. iii, p. 63.

نفسها من الطبيعة كما تظهر لنا في الجزء الثالث والاخير من النسق
الفلسفى الهيجلى المتعلق بفلسفة الروح •

وعلى هذا النحو لاتبقي الفكرة محض فكرة مجردة بل لابد من
تفارجها على شكل طبيعة مشخصة ، ومن هنا تنشأ فلسفة الطبيعة عند
هيجل ، ولقد درج كثير من الفلاسفة ومؤرخى الفلسفة على تسمية هذا
الجزء من فلسفة هيجل باسم الجزء الخجلان ، ذلك لأنه «أضعف أجزاء
فلسفته»^(٢٧) أما السبب فى ضعف هذا الجزء فهو عدم دقة انتقال المنهج
الجدلى فيه ، وانعدام الترابط العقلى بين مكوناته كما أن النتائج التى
يصل إليها غير ضرورية ، وغير ملزمة للعقل ، علاوة على أن كثيرا من
القضايا التى يقررها هيجل فى هذا الجزء من فلسفته كان يعارض
الابحاث العلمية التجريبية التى وصل إليها العلماء فى معاملهم عن طريق
التجربة والمنهج العلمى ، فكانت وجهة نظره «تعارض الآراء الجارية فى
العلم»^(٢٨)ومن ذلك الاعتماد الكامل عن الابحاث التجريبية والاكتفاء
بالنزعة القبلية ، ومنها أيضا الترابط المخل الذى كان يقيمه بين أشياء
طبيعية وأخرى عقلية مثل ربطه «بين عملية منطقية كالقياس وطبيعة
القضيب المتمغنط متعللا بهذه الحجة الخادعة وهى أن القضيب المتمغنط
يجمع بين قطبين متباعدين بحد وسيط ، وأن القياس يقيم علاقة بين حد
كبير وحد صغير بفضل حد وسيط»^(٢٩) زعما منه بترابط الفكر وكليته ،
لهذا كله وصفت فلسفة هيجل فى الطبيعة بأنها أضعف أجزاء فلسفته •

وعلى أية حال فإن هيجل فى فلسفة الطبيعة كان يرمى الى الكشف
عن التصورات العامة التى تقف وراء الطبيعة ، ان هذه التصورات يقول
رايت «تختلف عن مقولات المنطق من حيث أن كل هذه التصورات لاتوجد

27. Wright : A history of modern philosophy. ch. xiv. p. 337.

28. Encyclopaedia Britannica, Volume II. p. 383.

(٢٩) اندريه كريسون وبرية ترجمة د.أحمد كوى : هيجل ص ٥٨ •

بالضرورة في كل الاشياء»^(٣٠) بعكس الامر في حالة المنطق ، حيث نجد
الضرورة والحتمية الكلية مطبوع مقولاته وتصوراتها وأفكاره .

وأول ما يقابلنا من هذه التصورات هي ثلاثية مرتبطة تعبر عن المكان
والزمان والحركة . وعن طريق هذه التصورات نصل الى المبادئ
والأسس التي تقوم عليها الميكانيكيات ، فالميكانيكيات اذن تدرس حركة
الاشياء في الزمان والمكان كما أنها أول ما تقابلنا ونحن بازاء دراسة
فلسفة الطبيعة . ولكن الميكانيكيات تمثل الأطروحة اذا ما رجعنا الى
الجدل الهيجلي ، ولذلك يجب أن تقابل هذه الأطروحة بالنقيض لها
ونقيض الميكانيكيات هي الطبيعيات ، تلك التي تدرس الاشياء الجامعة
كالكوكبات والأجرام السماوية والمركبات الكيميائية على اختلاف درجاتها
وأشكالها وأنواعها ، ولقد درس هيجل بالاضافة الى ذلك أشياء طبيعية
كثيرة كالضوء وانتقل منه الى دراسة «العناصر الاربعة : الهواء والنار
والتراب والماء»^(٣١) كما درس ظواهر طبيعية كثيرة «كالمغناطيسية
والتبلور والتلون والتكهرب»^(٣٢) . ولكننا أيضا لايمكن أن نقف عند
الطبيعيات التي تمثل دور النقيض ، بل يجب أن نجتمع بين الأطروحة
(الميكانيكيات) والنقيض (الطبيعيات) في وحدة أعلى تعطيها حقيقتها
وتكون بمثابة المركب منهما ، وهذه الوحدة الاعلى عند هيجل هي
العضويات «فالعضويات الحية تشمل في تركيبها كل من الناهيتين
الميكانيكية والطبيعية»^(٣٣) والعضويات على درجات فبينما يظهر «الشعور
في درجته السفلى لدى الحيوانات ، يمتلك الانسان الشعور الذاتي علاوة
على قدرته على الاستدلال وامتلاكه العقل أو الروح بالمعنى الهيجلي»^(٣٤) .

30. Wright : A history of modern philosophy; ch. xiv; p. 336.

31. Findlay, J. N. : Hegel. Are - examination. ch. ix. p. 279.

32. Ibid : p. 561.

33. Wright : A History of Modern philosophy. ch. x. pp. 336-337.

34. Ibid : p. 337.

ثالثا - فلسفة الروح عند هيجل :

ويأتى القسم الثالث والاخير من فلسفة هيجل ألا وهو فلسفة الروح، وفلسفة هيجل برمتها فى حقيقة الامر مامى كما يقول هوفدنج الا «فلسفة للروح من البدايه للنهايه ، فهذه الفلسفه مامى الا محاوله تجعل علم الروح علما مطلقا»⁽³⁵⁾ اذ أن هيجل يقرر بأن «كشئ روح والروح هى كل شئ»⁽³⁶⁾ .

الفكره بعد أن كانت مجردة فكره محضه فى المنطق ، وبعد أن تفارجت على شكل طبيعه ، تعود مره ثانيه وفى نهايه المطاف لتصبح فكره مطلقة ثريه بالروح غنيه بما اكتسبته فى طواغها بالعقل والطبيعه بمعاني الكليه والشمول والاطلاق .

ويمالغ هيجل فى هذا الجزء الاخير من فلسفه الطبيعه الخبرات الثقافيه التى تقع فى متناول الانسان مثل علم النفس والقانون والتاريخ والفن والاخلاق والفلسفه ، ويقسم هذا الجزء أيضا الى ثلاثه أقسام رئيسيه : الأول ويسميه بالروح الذاتيه ومجالها علم النفس أى الحياه العقلية الداخليه للأفراد ، ونقيض الروح الذاتيه هو الروح الموضوعيه ومجالها الحقوق المجردة للأشخاص والأخلاقيات الذاتيه والأخلاق الموضوعيه أو الاجتماعيه ، والقسم الثالث الذى يجمع بين الروح الذاتيه والروح الموضوعيه فى وحده أعلى وأشمل يسميه بالروح المطلق ومجالها الفن والدين والفلسفه .

أما الجزء الأول الخاص بالروح الذاتيه فيقسمه هيجل الى ثلاثه أقسام هى : الانثروبولوجيه والفينومولوجيا وعلم النفس

35. Hoffding : A history of Modern philosophy. Volume 11. ch. iii, p. 184.

36. Ibid : p. 185.

«والأنثروبولوجية تعالج النفس في حالة اتحادها بالجسم • وتتناقش علاقة النفس بالجوامد ، وأجناس الانسانية واختلاف الاعمار ... أما علم النفس فهو يعالج الاشياء المختلفة للحياة العقلية نظرية كانت أم عملية مثل الانتباه والذاكرة والرغبة والارادة»^(٣٧) .

وأما الجزء الثانى الخاص بالروح الموضوعية نقيض الروح الذاتية فهو ، أجمل أجزاء فلسفة هيغل^(٣٨) كما يقول رايت ، ويقسمه الى ثلاثة أجزاء هي :

أ — فلسفة الحق : بمعنى الحق المجرد للأشخاص ويحددها هيغل ، بأن تكون انسانا وأن تحترم الآخرين كإنسانين^(٣٩) ويقسم هيغل هذا الجزء الى ثلاثة أقسام هي ١ — الملكية : فكل انسان له الحق في أن يمتلك أشياء ، ٢ — التعاقد الذى يحمى الافراد ، ٣ — الجريمة أو الخطأ الذى يترتب على الاهتمام بالملكية بدون وجه حق وبدون اهتمام بحرية الآخرين ، هذا ويقرر هوفدنج بأن ، فلسفة هيغل عن الحق لها قيمة كبيرة في تأكيد الترابط بين حياة المنظمات والشخصية التاريخية للدولة ككل»^(٤٠) .

ب — الأخلاقيات الذاتية : وهى تقوم كتنقيض للحق المجرد أو لفلسفة الحق الأطروحة الأولى وهى تعالج «أ — حق الفعل المجرد والمصورى وهو ذلك الحق الذى يحمل محتوياته الى الخارج ... ج — والله المظهر الخاص للفعل وهو محتواه الداخلى ... ج — والله باعتباره الغاية النهائية للارادة»^(٤١) .

37. Encyclopaedia Britannica, Volume II. p. 383.

38. Wright : A history of modern philosophy. ch. xiv. p. 339.

39. Hegel : The philosophy of right (Great book 40) para 159. p. 58.

40. Ibid : 157, p. 57.

41. Ibid : 157, p. 80.

ج - الأخلاق الموضوعية أو الاجتماعية : وهي الفكرة المركبة من الحق المجرد والأخلاقيات الذاتية ، ويقسمها هيجل الى ثلاثة أقسام هي :
 ١ - الأسرة وهي المؤسسة الاجتماعية الاولى وهي ليست حسية أو تعاقدية وانما هي «وحدة أخلاقية»^(٤٢) وتقوم الأسرة على دعائم ثلاث وهي «الزواج ... الملكية ... وتعليم الاطفال»^(٤٣) ويقوم كنفيز للأسرة الاطروحة الاولى المجتمع الاولى أو المجتمع المتحضر وهو يقوم على الحاجات الاقتصادية المتمثلة في الزراعة والصناعة والتجارة والمطبقات الحاكمة ٢ - والدولة هي الفكرة المركبة والوحدة الاعلى للأسرة والمجتمع المتحضر «فهي غايتهم وحقيقتهم»^(٤٤) وتمثل حقيقة الفكرة الاخلاقية^(٤٥) ، ولقد أعطى هيجل الدولة أرغى اعتبار^(٤٦) . في الدولة فقط يتمتع المواطن بالحرية المطلقة ويمتلك الحقوق التي توضع ، ومع ذلك فالدولة أهم بكثير من أى شخص *

ولقد تعرض هيجل وهو بصدد دراسة الدولة الى فلسفات التاريخ وذهب فيه الى أن هناك مراحل أربعة ، الاولى مرحلة العالم الشرقي والثانية مرحلة العالم الاغريقي والثالثة مرحلة العالم الرومانى والرابعة والاخيرة ، مرحلة العالم الالمانى .. ويبدأ هيجل فلسفته بدراسة الصين فيقول ، وبالامبراطورية الصينية يبدأ التاريخ^(٤٧) .

وتتقدم الروح الغيبية والسحرية في الصين والعالم الشرقي لكى تصبح محاطة بالطبيعة وقواها وبالإلهة عند الاغريق ثم لكى تصبح أكثر

42. Wright : A history of modern philosophy. ch. xii. para 1. p. 116.

43. Hegel : The philosophy of right (Great Book) para 159, p. 58.

44. Ibid : para 157, p. 57.

45. Ibid : para 157, p. 80.

46. Wright : A history of modern philosophy. ch. xiv. para 1, p. 116.

47. Hegel : The philosophy of history translated by J. Sibree. para 1, p. 116.

تحميدا وتخلصا من الآلهة عند الرومان ، وأخيرا تصبح حقيقة مطلقة عند الألمان وهنا تمثل الروح الألمانية روح العالم الجديد^(٤٨) .

ويرى هيجل أن تاريخ العالم بكل أشكاله المتغيرة التي قدمناها ماهو الا عملية تقدم وتحقق للروح^(٤٩) .

أما عن الدولة فيرى هيجل أن الدولة تكون سليمة الكيان قوية البنيان اذا اتفقت المصلحة الخاصة لمواطنيها مع الصالح المشترك للدولة^(٥٠) ، ومن ثم فيجب أن تنصهر الارادات الفردية في ثنايا الدولة أو يجب على الارادات الفردية أن تعمل داخل اطارها^(٥١) .

وأما الجزء الثالث الخاص بالروح المطلق فهو المركب من الروح الذاتية والروح الموضوعية ، ويتكون من هذه الثلاثية :

أ - الفن : ويتكون من جوانب ثلاث ، الرمزي والكلاسيكي والرومانتيكي المسيحي^(٥٢) .

ب - الدين : ويتكون من الدين الطبيعي والدين الروحي ثم دين الروح المطلق وهو تركيب الدينين المتقدمين ، ويرى هيجل ، أن واجب فلسفة الدين هو ايجاد حل للتناقض بين العقيدة من جهة والعقل أو الشعور الذاتي من جهة أخرى^(٥٣) .

48. Ibid : para ix; p. 341.

49. Ibid : Introduction, p. 16.

50. Ibid : Introduction, p. 24.

51. محمد عبيد المعز نصر : فلسفة السياسة عند الألمان . الفصل الخامس ص ٦ .

52. Lowith; K. : From Hegel to Nietzsche. para I, p. 36.

53. Hoffding H. : A history of modern philosophy. Volume II. ch. III. p. 189.

ج - الفلسفة : وهي التركيب النهائي في نسق هيغل⁽⁵⁴⁾ ومن خلالها يكتشف الانسان المطلق في كل مراحل الجدل ، أى يصبح الانسان عن طريق الفلسفة عقليا وحائزا للشعور الذاتى ويقدر مركزه الخالص في ذلك العالم العضوى والعقلى •



هذه هي عناصر فلسفة هيغل المثالية ، ولقد اعتبرها الفلاسفة ومؤرخى الفلسفة مثالية لأن أساسها الروح والعقل ، ان الروح عند هيغل بعد أن مرت بمذهب الوجود وبالمهية وبالفكرة الشاملة ، وبعد أن تفرجت على شكل طبيعة بكل ما فيها من تغيرات وتناقضات ، تعود مرة أخرى الى ذاتها بعد رحلتها تلك لكي تصل فى النهاية الى الفلسفة قمة كل شئ وتاجه ، ولكي تصل الى الروح المطلق نهاية مطاف كل شئ •

54. Wright : A history of modern philosophy. ch. xiv. p. 340.

٢ - فلسفة هيجل السياسية

أهم ما تتميز به فلسفة هيجل السياسية أنه أضفى قيمة عالية على الدولة القومية national state فالدولة بدلا من الفرد أو أى تجمع آخر من الافراد ، تشكل الوحدة الهامة والاساسية في النسق الهيجلي ، ولقد كان الغرض من فلسفة التاريخ الهيجلية هو اظهار منجزات كل أمة عن طريق الديالكتيك ، وأن عبقرية الأمة أو روحها هي الخالق الحقيقي للفن والقانون والاخلاق والدين ومن ثم فإن تاريخ الحضارة يكون تصاعبا للثقافات القومية التي تقدم فيها كل أمة اسهاماتها المتميزة الى الانجاز البشرى كله .

والدولة عند هيجل هي الموجه للتطور القومى ، وهي تمثل التطور الفكرى الذى يجمع بين الاسرة والمجتمع المتحضر ، فهي جماعتها ووحدتها وحقيقتها ، ويتمثل في الدولة أيضا نظم أخلاقى ، كما تنصهر في ارادتها الحرة ارادات الافراد على نحو ما بينا .

ومعنى هذا أن فلسفة هيجل السياسية التي تتضمن عنصرين لهما أهمية خاصة وهما : الجدل الذى قدمه كوسيلة قسادة تستخدم في الدراسات الاجتماعية للتوصل الى نتائج جديدة لا يمكن التوصل اليها بغير الجدل . والعنصر الثانى هو نظريته عن الدولة القومية باعتبارها تجسيدا للسلطة السياسية .

لقد رأى هيجل أن الاسرة والمجتمع المتحضر والدولة هي المراحل الثلاث لى يتم السمو الصاعد الى المطلق ، وكلها تهدف الى جمع الارادات وتوحيدها في صعيد خدمة الروح أو المطلق .

تنشأ الاسرة من تحول الرباط الطبيعى بين الجنسين الى رباط روحى

بالزواج والزواج لا يقوم على عاطفة المتعاقدين واراדתهما فحسب ، بل ينبغي أن يستند الى دعامه العقل ، ويستهدف انجاب الاطفال أولاودعم الحياة الاجتماعية والدولة ، ثانيا . ويتجلى استمرار الاسرة ماديا ومعنويا في الاشتراك بالثروة والمتعاون في تربية الابناء . وقد نادى هيجل بتحريم تعدد الزوجات ، ومنع الطلاق الا في أحوال نادرة ، ولكن لما كان رباط الاسرة هو رباط عارض مؤقت يزول بوفاة الزوجين ، أو بالطلاق لذلك اتجهت مجموعة الاسر الى الاجتماع والتعاون لرعاية مصالحها الخاصة والسهر على صونها وحمايتها ، ومن هنا ينشأ المجتمع المدني أو المتحضر Civil Society .

واذا كانت الاسرة تمثل الاطروحة Thesis طبقا للمدialektik الهيجلي فإن المجتمع المدني يمثل النقيض Antithesis . والمجتمع المدني أو المتحضر يعبر تقريبا في نظر هيجل عن مفهوم الاشكال الاجتماعية التي يدرسها الاقتصاد السياسي بالاضافة الى التنظيم القضائي ، ذلك أن غرض الاجتماع الاقتصادي طلبية حاجة الافراد ، فهو لذلك مرحلة ضرورية من مراحل الروح الموضوعي ، ولكنها مرحلة دنيا تعالج صلات خارجية ، وتسعى الى كفاية احتياج كل فرد عن طريق عمل الجميع . ولأنك أن تعارض مصالح الناس كأفراد وتداخلها يرفع من شأن العمل، ويعلى قيمته ، ولكنه يصبغ على العمل صبغة آلية متزايدة ، حتى يستعيز بالآلة في نهاية الامر عن فاعلية الانسان .

ولقد اهتم هيجل اهتماما خاصا باظهار أن التفاعل الاقتصادي لاينتج عنه عدالة عضوية تلقائية ، وأنه لابد من قيام سلطة تردع الجريمة ، وتفرض واجب التقيد بالقانون ، ومراعاة الصيغة الشرعية ، الا أن هذا النوع من العدالة سلبى ومن الضروري تجاوزه بتنظيم ايجابى للعمل، تنظيم يتطلب على مساوى الأمور العارضة كاختلاف الآراء ، وتباين فرص الانتاج ، وتنوع العلاقات الدولية وتضاربها ، تنظيم لا يرغم

المحرومين على قبول حائلة الاستقرار بأفكار فرديتهم ، بل يعمل على اخراج الافراد من عزلتهم ، وربطهم من جديد بالواقع الكلى ، بالدولة .

والدولة هي الفكرة المركبة Synthesis للأسرة والمجتمع المدني يقول هيجل «الدولة هي الجوهر الاجتماعى الذى بلغ رتبة الوعى بذاته وهى تضم مبدأ الأسرة ومبدأ المجتمع المدني معا ، وأن الوحدة التى تمثلها عاطفة الحب فى الأسرة هي عينها كنه الدولة ، على أن الدولة قد سمت خلال المبدأ الاجتماعى على مستوى الأسرة والمجتمع معا ، فبلغت بالارادة الحرة التأملية شكل الكل الواعى» (٥) .

٢ - الدولة هي الواقع الكلى عينه ، انها الروح ذاته متجليا فى مظهر حسى وهى تشتمل :

١ - على تشكيلها الداخلى من حيث أنه نمو يضاف الى ذاته،وهذا
يعنى الحق الداخلى للدولة ، أو التشريع .

٢ - وعلى الدولة من حيث انها كائن يتصل بالكائنات ، وهذا يعنى
الحق الخارجى للدولة .

٣ - وهذه الكائنات ليست سوى مراحل فى نمو الفكرة الكلية
للروح حال تجسيدها الواقعى وهذا يشير الى تاريخ العالم .

ويجب أن ننقبه الى أن الدولة من حيث هي روح حسى «لا يمكن أن تكون الا ككل حى يتميز بتجسده فىفاعليات خباسة ، تنبثق كلها عن حقيقة كلية واحدة وتولد على نحو مستمر متصل من هذه الحقيقة العقلية عينا كنتيجة لها : فالتشريع هو توزيع سلطان الدولة توزيعا عضويا...»

55. Hegel : Phenomenology of spirit, p. 379.

بل هو العدالة الحية باعتبارها واقع الحرية ابان نمو جميع التحديات العقلية»^(٥٦) .

تقابل الدولة نقائص الأسرة . وتفكك أوامرهما كما تقابل تشتت الأفراد في المجتمع الاقتصادي وتباذهم ، تقابل ذلك كله بمحو كل نقيصة ، ونفى كل نزاع فهيجل لا يتصور الدولة من حيث علاقاتها بالأفراد ، واتصافها بأنها ضامن أوحد يضمن حرياتهم أو يحدها ، بل انه يتصور الدولة بذاتها في فاعليتها الخاصة ، واستقلالها التام ، تلك الفاعلية المتخلية في القانون ، وذلك الاستقلال الممثل بالحكومة .

آمن هيجل ايمانا مطلقا بسلطة الدولة غير المحدودة : وبعدم مسؤوليتها التامة ، وهما نتيجتان من نتائج تميز الدولة بأنها ذات سلطان كلي ، وسيادة كلية ، غاية الدولة عند هيجل تحقيق الكلي ، تحقيق المثل أو الروح ، وليست غليتها ضمان مصلحة الأفراد التي تستطيع أن تضحي بها عند الاقتضاء . وإذا علمنا أن عمل الدولة الرئيسي ينحصر في إعادة الفرد الى بوتقة الدولة الكلية ، أدركنا أن في وسع الدولة أن تتدخل لمنع شطط الأثرة بموضع حد — بالقانون — لمعسف الادارة الفردية وجموعها وبهذا المعنى تكون الدولة حرة تماما ، انها حرة لأنها بريئة من كل اثره ، وهي تجعل المواطنين أحرارا بالقانون جوهر الارادة الحرة . يقول دانتج «بدأ هيجل من الارادة ، الا أن الارادة عنده ليست صفة أو قدرة تتمثل بالفرد ... انها ليست فردية مؤقتة ولكنها كلية أبدية ، والحرية مثل الارادة كلية وأبدية ... والارادة كتجريد نهائي هي الارادة الحرة التي تريد الارادة الحرة»^(٥٧) ويقول Maxey ليس ثمة حسرية فردية في التصور الهيجلي ، فحرية الفرد تستقي من حرية الدولة الكلية

56. Ibid : p. 147.

57. Dunning : Political theories. Book III. p. 155.

الضرورية ، ومن منطق اتحاده العضوى بها»^(٥٨) ويستنتج من هذا أن «السيادة لا تتصل بأى تعاقد اجتماعى يقوم بين الافراد ، ولكنها تنجم عن الوحدة الضرورية للدولة ذاتها»^(٥٩) .

لا حرية فردية ، ولا ارادة فردية ، الحرية هنا حرية كلية ومن ثم فهى تمثل حرية الجميع ، لا حرية البعض أو حرية الفرد ، يقول هيجل «أدرك العالم الشرقى أن الحرية تتصل بالفرد الواحد One وأدرك الاغريق والمسلم الرومانى أن الحرية هى البعض Some (الصفوة أو القادة) وأدرك الألمان أن الحرية هى حرية الجميع ALL^(٦٠)

الا أن ثمة مشكلة كبيرة تعترض هيجل هنا وهى أنه اذا كانت الدولة كلية ، والارادة كلية ، وعمل الدولة كلى فكيف نفسر قيام الأفراد الذين يديرون دفتى الدولة ؟ ان هيجل يذهب هنا للتغلب على هذه المشكلة الى أننا يجب أن نبص من نمط من أنماط تركيب الدولة يساعدنا على أن نتحرك كما يتحرك العضو الحى ، ووجد أن الحل الأمثل هو الحكم المطلق المستبد الذى يجسد وحدة اتصاف الدولة بالصفة الكلية ، ان رجل الدولة هو الفرد الذى يجسد مبدأ سلطة الدولة، ومن الواجب احترام الدولة وتقديسها واعتبارها الها على الأرض .

نعم ان هيجل يتحدث عن حرية المواطنين ، ولكنه يقصد الحرية السياسية ، والمساواة السياسية ، أى الحرية فى ظل القانون ، والمساواة أمامه .

هكذا افترض هيجل أن ارادة الحاكم الفرد ، الملك المستبد تنزع الى الكلى ، ولا يمكن أن يتسرب اليها التمسف والهوى ، ولكنه يظل صامتا

58. Maxey : Political philosophia. p. 499.

59. Ibid : p. 499.

60. Hegel : Philosophy of History. p. 104.

لا يتحدث عن الضمان الضروري المؤيد لصحة اغتراضه هذا الا أن تصور هيجل للحكم بأمره : أو للأمر يختلف عن تصور ميكيا فيلي لأمره. فبينما يرى ميكيا فيلي أن الأمر يستمد سلطاته من الدماء والقوة والمكر يذهب هيجل الى أن الملك المستبد يستقى سلطته من تقمصه روح شعبه ، وأن علاقته بهذا الشعب أشبه بعلاقة الله بالكلمة ، علاقة اتحاد عميق بأصل مشترك هو الإرادة ، ولهذا فهو يعترف بسلطة تشريعية يبدو أنه يريد وضعها بين يدي فئة من المواطنين جعلت همها الأكبر العناية بأهداف كلية ، أي فئة من الفلاسفة والاساتذة على شريطة أن تقتصر مهمة هؤلاء على البحث في المسائل الداخلية وحدها . لأن الأمور الخارجية منوطة كلها بالأمر وحده ، كما ألح الى ضرورة وجود سلطة إدارية تقوم الى جانب السلطة التشريعية ، وهما مما يخضعان أو يتوحدان في سلطة الملك المستبد .

ثمة سلطات ثلاث أذن عند هيجل هي : السلطة التشريعية Legislative والسلطة الإدارية Administrative والسلطة الموناركية Monarchie والسلطان الأول والثاني لا تختلفان عما ذهب اليه الفلاسفة السابقين، أما سلطة الموناركية أو الملكية فلقد أعطاها هيجل أهمية قصوى ، لأنها تمثل عنده القوة الموحدة التي توحد وتربط بين السلطتين الأخريتين، كما تمثل الفكرة المركبة Synthesis التي تجمع بين التشريع (الأطروحة) وبين الإدارة أو التنفيذ (النقيض) . ومن ثم فالموناركية وهي الفكرة المركبة تحقق الكمال العقلي ، كما أن تطور الدولة في هذا الشكل يحقق نمطا نموذجيا لها (٦١) .

مجد هيجل الدولة القومية ورفعها فوق مصاف الأفراد الاعضاء فيها، ورأى أن الدولة ماهي الا المركب أو الصرعة الثالثة في سير النمط

61. Dunning : Political theories. Book III. p. 162.

السياسية والاجتماعية من أسرة تقوم على التعاون والمسئولية الى مجتمع يقوم على التنافس والتناحر ثم أخيرا الى دولة قومية تجمع شمل أمة من الأمم ، وتوفق بين المسئولية العائلية وبين التنافس الفردي بما تحقق للمواطنين من حرية حقيقية قوامها الواجب والخضوع للقانون • غير أننا نلاحظ أن هيجل يستخدم الجدل بطريقة تقدم أغراضه الخاصة، ولا يسير مع منطقته حتى النهاية ، ذلك أنه من المفروض طبقا للجدل الهيجلي أن تكون الدولة بدءا لحركة دياكتيكية أخرى ، لكن هيجل جعل الدولة غاية ونهاية التطور التاريخي ، فهي وحدها الاداة الحضارية لتنفيذ رسالة التاريخ والعالم الروحية ، وليس لشعب من الشعوب أن يتحرك الا داخل نطاقها وليس له أن يحاول تحقيق مصالحه الا عن طريقها •

ليس ثمة دولة عالمية اذن ، أو جامعة دولية عند هيجل ، ذلك أن العالم الاجتماعى الوحيد الذى يتحقق تاريخيا هو الدولة ، وكل شيء يتصوره الانسان فوق الدولة ليس سوى خيال لا يليق بالفيلسوف • الدولة مظهر الكلى فى الأرض ، والتاريخ لا يتناول الا الشعوب التى شكلت دولا ، فيعنى بالأساس الروحي لكل دولة بالدرجة الأولى وأن من يتأمل فى سير التاريخ وتقدمه يجده خاضعا لمقل عام ، فما تاريخ العالم الا عملية عقلية ، وروح العالم هى القوة الرائدة لتقدمه، والادوات التى تتخذها تلك الروح للوصول الى أغراضها هم عباقرة الامم وأبطالها وكل شعب يعطو الى المجد والقوة انما يعبر عن جانب من جوانب الروح العامة ، فإذا ما ظفرت الروح العامة بغايتها منه ، تنازل ذلك الشعب عن قوته وسلطانه لشعب آخر (٦٢) •

ان اللحظة الأولى والمهمة فى سير التاريخ تكمن فى صيانة الشعب

(٦٢) أحمد أمين - وزكى نجيب محمود : قصة الفلسفة الحديثة ص ٣٧٦ •

والدولة ووقاية مرافق حياتها : وبتحقيق هذه الغاية يستحق رجال التاريخ العظام أن يدعوا أبطالا . «أنهم ليسوا أولئك الذين اكتشفوا الحل المناسب المفروض وأرادوه وحققوه ، بل هم من عرفوا ما يجب عمله ، ومن تجلت فيهم متطلبات الظروف ، وما كان من الضروري تحقيقه» (٦٣) .

صاغ هيجل اذن على الدولة صبغة القداسة ، فاعتبرها مصدر كل الارادات الفردية ، بل ومصدر كل القيم وكل الحقائق الروحية، ويكتسب الانسان الوعي الكامل حينما يشارك في الصياغة السياسية والاجتماعية والاخلاقية العادلة ، اذ أن الدولة بقوانينها وتنظيماتها العامة المسيرة للعقل تهيم، للانسان الارادة العامة التي بدون الاتحاد بها لا تقوم قائمة لأية ارادة خاصة فالدولة هي الفكرة الكاملة المقدسة كما توجد على الأرض ، وهي هدف التاريخ ، وتبلغ الحرية فيها مرتبة الموضوعية، وهذا يتحقق حينما يطيع الناس القوانين ، لأن القانون هو الحالة الموضوعية للروح ، وهو الارادة في أصدق أشكالها ، فمن أطاع القانون فقد أطاع نفسه ، وتتركز في شخصية الملك ارادة الدولة ، ومن ثم فهو يمثل السيادة التي تتبع الدولة .

الدولة اذن في نظر هيجل هي تجسيد السلطة السياسية ، وسلطة الدولة كما تصورها تعتبر مطلقة ولكنها ليست تحكمية اذ لا بد أن تمارس سلطاتها التنظيمية في ظل القانون ، الا أن الهيكلية كانت في جوهرها تعجيدا للقوة ، لأنها وضعت الدولة في متناول القانون ، بل وفوق أي نقد أخلاقي ، فأخضعت الفرد للدولة خضوعا كاملا .

63. Hegel : Philosophy of History. p. 556.

الفصل السابع

ماركس والجدلية المادية

أولا

البعد الاقتصادي للماركسية

آمن ماركس (*) كما آمن رقيق عمره انجلز (**) بالديالكتيك ولكنهما قلبا الأساس الروحي لهذا الجدل الى أساس مادي بحث يقول ماركس «يرى هيغل أن حركة الفكر ، هذه الحركة التي يشخصها ويطلق عليها اسم الفكرة هي الاله (الخالق ، الصانع) للواقع ... أما أنا فأنى أرى العكس : أن حركة الفكر ليست الا انعكاسا لحركة المادة منقولة الى دماغ الانسان ومتمولة فيه» (١) يقول انجلز «أن وحدة العالم ليست في كيانها ، بل في ماديتها . ولا يوجد قط ، ولا يمكن أن يوجد أبدا في أى مكان ، مادة بدون حركة ، ولا حركة بدون مادة ... ولكن اذا تساءلنا ... عن ماهية الفكر والادراك ، وعن مصدرهما ، نجد أنهما نتاج الدماغ الانساني ، وأن الانسان نفسه هو نتاج الطبيعة ... واذا ذلك يندو من البدهة أن نتاجات دماغ الانسان التي هي أيضا ، عند آخر تحليل ، نتاجات للطبيعة ، ليست في تناقض بل في انسجام مع سائر الطبيعة . لقد كان هيغل مثاليا ، يرى أن أفكار دماغنا لم تكن صورا أو انعكاسات للأشياء الواقعية ، بل على العكس من ذلك ذهب الى أن الأشياء وتطورها ليست الا صورا تعكس الفكرة التي كانت موجودة ، ولا أعلم أين يقبل وجود العالم» (٣) .

(*) ماركس : كارل ماركس : فيلسوف وسياسي الماني عاش ما بين عامي ١٨١٨ - ١٨٨٣ من أهم مؤلفاته : رأس المال ، بؤس الفلسفة ، نقد الاقتصاد السياسي .

(**) انجلز : فريدريك انجلز : فيلسوف ميامي الماني عاش ما بين عامي ١٨٢٠ - ١٨٩٥ من أهم مؤلفاته : ضد دوهرينج ، لودفيج فورباخ ، أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة .

(١) ماركس : رأس المال . المجلد الأول . آخر الطبعة الثانية .

(٢) انجلز : ضد دوهرينج - الشروح والتعليقات .

لقد كانت فلسفة هيجل تمالّج تطور العقل والافكار ، كانت فلسفة مثالية تجعل تطور الطبيعة وتطور الانسان وعلاقات الناس الاجتماعية ناجمة عن تطور العقل ؛ وقد احتفظ ماركس وانجلز بفكرة هيجل عن الديالكتيك وعن حركة التطور الدائم ، ولكنهما طرّحا وجهة النظر المثالية المفروضة مسبقا ؛ ولاحظا أنه بالاستناد الى الحياة ، ليس تطور العقل هو الذى يفسر تطور الطبيعة ، بل ان الأمر على العكس تماما ، اذ يجب أن نعيد منشأ العقل الى الطبيعة ، الى المادة ... وخلافا لهيجل اذن كان ماركس وانجلز ماديين^(٣) .

لقد كان ماركس وانجلز يريان فى دىالكتيك هيجل المذهب الأعماق والأوسع والأثمن ، ووضعاه فوق مذهب التطور ، ورأيا أن المذهب الأخير فقيد المضمون ، وحيد الجانب ، يشوه ويفسر السير الواقعى للتطور الذى يتميز أحيانا بقفزات وكوارث وثورات فى الطبيعة والمجتمع^(٤) . ولكنهما أنقذا الديالكتيك الهيجلى من مثاليته بادخاله فى مفهوم مادى للطبيعة ، تكون الطبيعة فيه هى محك اختبار الديالكتيك . يقول انجلز «اننا كلينا ، ماركس وأنا ، كنا وحدنا تقريبا اللذين عملا لانقاذ الديالكتيك الواعى (من المثالية بما فيها الهيجالية نفسها) ، وذلك بادخاله فى المفهوم المادى عن الطبيعة . ان الطبيعة هى محك الاختبار للديالكتيك ، ويجب القول بأن العلوم الطبيعية الحديثة قد قدمت لهذا الاختبار مواد غنية الى أقصى حدود الغنى (كتب هذا قبل اكتشاف الراديو والالكترونات وتحول العناصر ... الخ) وهذه المواد تزداد كل يوم . وهكذا أثبتت هذه العلوم أن الطبيعة تعمل ، فى نهاية المطاف ، على نحو دىالكتيكى لا على نحو ميتافيزيقى»^(٥) .

(٣) لينين : ماركس - انجلز - الماركسية ص ٥٧ - ٥٨ .

(٤) نفس المرجع : ص ٥٧ .

(٥) انجلز : ضد دوهرينج ص ١٥ .

ليس ثمة شيء ثابت راكد ، وليس ثمة شيء تام الصنع . فكل شيء
 في تحرك وتحول يغشاه دياكتيك متصل الصيرورة ، دائم الحركة ،
 بحيث يمكن أن نقرر أن حركة المادة هي وحدها الأبدية الدائمة . يقول
 انجلز «ليس هناك من أمر نهائى ، مقدس ، أما الفلسفة الديالكتيكية ،
 فهي ترى على كل شيء ، وفي كل شيء ، خاتم الهلاك المحتوم ، وليس
 ثمة شيء قادر على الصمود في وجهها غير الحركة التي لاتنتقطع ، حركة
 الصيرورة ، حركة التصاعد أبدا دون توقف من الأدنى الى الأعلى ،
 وهذه الفلسفة نفسها ليست الا مجرد انعكاس هذه الحركة في الدماغ
 المفكر ، ومن ثم فالديالكتيك هو : علم القوانين العامة للحركة ، سواء
 في العالم الخارجى أم في الفكر البشرى»^(٦) .

ذهب ماركس وانجلز اذن الى أن المادة أساس كل شيء ، وجوهر
 كل فكر وأخلاق ، وأن الاقتصاد هو العامل الهام في الحياة الاقتصادية
 والاجتماعية والسياسية والثقافية . والمادة عند ماركس هي كل ما يوجد ،
 ومظاهر الوجود المختلفة ناتجة عن تطور متصل للقوى المادية . كما أن
 نمو الحياة الانسانية فردية واجتماعية وحضارية إنما تقاس بدرجة
 القوى المادية ، علاوة على أن المادة والانتاج هما شرطا تطور الحياة
 الاجتماعية والسياسية والفكرية بوجه عام .

والحياة الاقتصادية تحقق قانون الصيرورة بثلاثياته أى القضية
 Thesis والنقيض Antithesis والمركب Synthesis ، بمعنى أن الحياة
 الاقتصادية تسير وفق دياكتيك محك اختبار الطبيعة .

ويمكن تلخيص كتاب ماركس الرئيسى (رأس المال) في القضايا
 الأربع التالية :

(٦) انجلز : لودفيج فوريباخ ، ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الالمانية
 ص ١٥ .

١ - ان القيمة الحقة لكل سلعة تعادل كمية العمل المتحقق فيها ، بحيث يعتبر العامل المصدر الوحيد لهذه القيمة ، «فالعنصر المشترك بين جميع السلع ليس هو العمل الملموس في فرع معين من الانتاج ، وليس هو عملا من نوع خاص ، بل هو العمل الانساني المجرد ، العمل الانساني بوجه عام»^(٧) . وكمية القيمة تتحدد بكمية العمل الضروري اجتماعيا ، أو بوقت العمل الضروري اجتماعيا لانتاج سلعة معينة^(٨) . فقيمة السلعة تتعادل مع كمية العمل المبذول فيها وهنا يقرر ماركس «أن المنتجين، حين يعتبرون منتجاتهم المختلفة متساوية عند تبادلها ، يقررون بذلك أن أعمالهم المختلفة متساوية ، وهم لا يدركون ذلك ولكنهم يفعلونه»^(٩) ، «أن السلع بوصفها قيما ليست الا كميات محدودة من وقت العمل المتجمد»^(١٠) .

٢ - ان النظام الرأسمالي يحرم العامل جزءا من قيمة عمله ، وهذا الجزء هو الزيادة في قيمة ربح صاحب المال ، ويظل هذا الربح يتكدس أكثر فأكثر فيكون رأس المال ، فرأس المال اذن هو سرقة متصلة لعمق العاملين ؛ كما أنه أداة سيطرة صاحب العمل على العامل ، فالاول لا يدفع للثاني قيمة عمله ، وإنما يدفع اليه فقط ما يكاد يسد رمقه . يقول لينين «في درجة ما من تطور انتاج السلع يتحول النقد الى رأس مال - لقد كلنت صيغة تداول السلع : س (سلعة) - ن (نقد) - س (سلعة) ، أى بيع سلعة في سبيل شراء غيرها ، أما صيغة رأس المال العسامة فهي بالعكس : ن - س - ن مع ربح . أى شراء في سبيل بيع مع ربح . وهذه الزيادة (الربح) في القيمة الأولى للنقد الذى وضع قيد التداول هي مايسميه ماركس القيمة الزائدة . وزيادة المال هذه في

(٧) لينين : ماركس - أنجلز - الماركسية . ص ٢٥ .

(٨) نفس المرجع : نفس الموضع .

(٩) ماركس : رأس المال . المجلد الأول ص ٢٥ .

(١٠) ماركس : مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي ص ٢٦ .

التداول الرأسمالى واقع معروف لدى الجميع ، ان هذه الزيادة بعينها هى التى تحول المال الى رأس مال بوصفه علاقة انتاج اجتماعية خاصة، محددة تاريخيا ، ولا يمكن للقيمة الزائدة أن تتجم عن تداول البضائع أو السلع ، لأن هذا التداول لا يعرف سوى تبادل أشياء متعادلة ، ولا يمكن لها أيضا أن تتجم عن ارتفاع الأسعار ، لأن الخسائر والأرباح لدى كل من المشترين والبائعين تتوازن»^(١١) فمن أجل الحصول على القيمة الزائدة «يجب أن يتمكن صاحب المال من اكتشاف سلعة فى السوق، لها قيمة استعمالية تتمتع بميزة خاصة،هى أن تكون مصدرا للقيمة»^(١٢) .
 أى سلعة تكون عملية استهلاكها فى الوقت نفسه عملية تخلق قيمة .
 وبالفعل هذه السلعة موجودة : انها قوة العمل الانسانى . ان استهلاكها انما هو العمل ، والعمل يخلق القيمة . ان صاحب المال يشتري قوة العمل ب قيمتها التى يحددها ، كما يحدد قيمة كل سلعة أخرى
 يشتري صاحب المال قوة العمل يصبح من حقه أن يستهلكها ، أى أن يجعلها تعمل طوال النهار ولنقل ١٢ ساعة ولكن العامل حين يعمل ٦ ساعات (أى وقت العمل الضرورى) يعطى انتاجا يغطى نفقات اعالقه، وفى الساعات الست الاخرى (أى وقت العمل الزائد) يعطى انتاجا زائدا لا يدفع الرأسمالى أجره عنه^(١٣) .

ومن ثم تتراكم كمية معينة من المال فى أيدي عدد من الافراد هو فى الأصل نتيجة عرق العاملين ، الذى سرقه الرأسماليون ، نتيجة احتكار عمل العاملين ، وعملهم الزائد منه على وجه الخصوص .

٣ - ان الصناعة الإكلية ، متى استخدمها الطمع والجشع تؤدي الى أن يتقلب كبار المالين على الضعفاء من منافسيهم وتاليف شركات قوية

-
- (١١) لينين : ماركس - أنجلز - الماركسية ص ٢٧
 - (١٢) ماركس : رأس المال - المجلد الأول ص ٢٧
 - (١٣) لينين : ماركس - أنجلز - الماركسية ص ٢٧

تستغل المال الى أبعد حد ، وينتهى المليون المتواضعون ، وأهل الطبقة الوسطى الى الانضمام الى صفوف المعوزين ، فتتفق الطبقتان الرأسمالية والعاملة وجهاً لموجه • ولا ينطبق هذا على العامل المصنعي فحسب، بل وعلى العامل الزراعى أيضا ، بل ان الأمر بالنسبة الى العامل الزراعى يكاد يكون أسوأ ، ذلك لأن «تبعثر العمال الزراعيين على مساحات كبرى يحطم قوة مقاومتهم . فى حين يزيد التجمع قوة مقاومة عمال المدن»^(١٤) . ان كل تقدم فى الزراعة الرأسمالية ليس هو تقدم فى فن نهب العامل وحسب بل وفى فن نهب الأرض أيضا •

٤ — ان الطبقة العاملة وهى الحاصلة على الحق والعدد والقوة ، ستفوز حتما على الرأسماليين ، فتنزع الملكيات وتجعل من الثروات والمرافق ملكية مشاعة بين الجميع ، فيتناول كل قيمة عمله كاملة ، ويجد فيها ما يكفى لارضاء جميع حاجاته ويزيد • وبهذا يخلص ماركس الى «أن المجتمع الرأسمالى سيتحول حتما الى مجتمع اشتراكى • وهو يستخلص ذلك استخلاصا تاما من القانون الاقتصادى لصركة المجتمع الحديث ••• ذلك هو الأساس المادى الرئيسى لمجىء الاشتراكية الذى لا مناص منه • أنه المحرك الفكرى والمعنوى ، أما العامل المادى لهذا التحول ، انما هو البروليتاريا التى تتخففها الرأسمالية ذاتها وان نضال البروليتاريا ضد البرجوازية ، الذى يتخذ أشكالا مختلفة ومحتوى يمتنى باستمرار ، يصبح حتما ، نضالا سياسيا يرمى الى استيلاء البروليتاريا على الحكم السياسى (ديكتاتورية البروليتاريا) • ولا بد لعملية جعل الانتاج اجتماعيا من أن تجعل وسائل الانتاج ملكية مشاعية ، وأن تؤدى الى انتزاع الملكية من مختصبيها»^(١٥) •

(١٤) كارل ماركس : رأس المال • المجلد الاول نهاية الفصل ١٣
(١٥) لينين : ماركس - انجلز الماركسية ص ٤١ - ٤٢ •

ثانيا المادية الجدلية

وتقوم المادية الجدلية عند ماركس على قوانين ثلاثة هي :

١ - قانون وحدة الازدواج وصراعا : كل شيء طبيعي ، وكل ظاهرة تشتمل على طرفي تضاد ، ولا يمكن أن يظل هذان الطرفان في سلام ، فمن المحتم أن يتولد الصراع بينهما وهذا الصراع لا يقضى على وحدة الشيء أو الظاهرة ، بل يفضى الى تغلب الطرف المعبر عن التقدم على الطرف الآخر فيحدث التحول ، وهذا هو السبيل الى التطور . ويرى ماركس أننا نجد في الشيء الواحد الحار والبارد ، الصلابة والليونة ، الحياة والموت ، اليقظة والنوم ، الانانية والعفوية ، وأن التحول يحدث حينما يتطلب طرف على الآخر دون القضاء على وحدة الشيء . وبالتطبيق على الواقع السياسى نجد أن المجتمع الرأسمالى يشتمل على البروليتاريا والبورجوازية ، وكل طبقة منهما تفترض وجود الطبقة الأخرى - على الرغم من تضادهما - اذ أنهما يؤلفان وحدة النظام الرأسمالى .

٢ - قانون الانتقال من التغير الكمي الى التغير الكيفى : ويوضح هذا القانون كيف يسير التطور : فالتغير الكمي يحدث من ناحية المقدار ، أما التغير الكيفى فيحدث من التحول في الكيف أو الصفات ، ويرى ماركس أنه عندما تتراكم التغيرات الكمية وتترايد فان التغير الكيفى لا يلبث أن يتم . كما يرى أنه اذا اختلفت الملكية الرأسمالية وهى الكيفية الاساسية للنظام الرأسمالى ، وحلت محلها الملكية الاشتراكية فان نظاما جديدا يحل محل النظام الرأسمالى وهو النظام الاشتراكى . وبينما يحدث التغير من الرأسمالية الى الاشتراكية فجأة أى بالانقلاب الثورى المباشرة:

نجد أن الانتقال من الاشتراكية الى الشيوعية لا يتم فجأة بل بالتغير المستمر البطيء .

٣ - قانون سلب السلب : وهذا القانون يكشف عن الاتجاه المعلم للتطور في العالم المادي ، فتاريخ المجتمع الانساني يتألف من حلقات نفى أو سلب النظم الجديدة للنظم القديمة . فقد قضى مجتمع الرقيق على الشيوعية البدائية ، وقضى مجتمع الاقطاع على مجتمع الرقيق ، وقضت الرأسمالية على مجتمع الاقطاع ، ثم قضى المجتمع الاشتراكي على مجتمع الرأسمالية ، وكل نظام يشتمل في نفسه على مبادئ كامنة في ذاته تكون هي السبب في القضاء عليه فالمجتمع الرأسمالي يحوى في ذاته على مبادئ انهياره . ولا يعنى السلب أن الجديد ينسخ القديم كله ، بل الواقع أنه يستبقى من القديم أفضل ما فيه فيدمجه في الجديد ، ويرفعه الى أعلى . واذن فالمطور يشتمل على عدد لا حصر له من السلوب المتتابعة ، أو هو استمرار تغلب الجديد على القديم الى ما لا نهاية .

ثالثا

المادية التاريخية

يتطور المجتمع ويتقدم طبقا للتنظيم الاقتصادي ولأساليب الانتاج أو المادة بوجه عام • ويرى ماركس أن الانتاج المادى هو أساس تطور المجتمع ، وأن العمل هو أساس الحياة والوجود • ويرى ماركس أن الدراسة التاريخية للمجتمع كشفت لنا عن خمسة أشكال أو صور متعاقبة لأساليب الانتاج ، وأن المجتمعات تمر بهذه الاشكال الخمسة وهى : المجتمع الشيوعى البدائى ، ومجتمع الرقيق ، ومجتمع الاقطاع ، والمجتمع الرأسمالى ، والمجتمع الاشتراكى ، وهذا المجتمع الأخير يرى ماركس أنه سينتهى حتما الى المجتمع الشيوعى حيث لا طبقات ولا فوارق ولا ملكيات خاصة •

ويرى ماركس أن المادية التاريخية ترينا أن المجتمع الانسانى الذى ابتدأ بالنظام الشيوعى لابد وأن ينتهى حتما الى النظام الشيوعى • وأن كل نظام جديد يحتفظ لنفسه طبقا لقانون سلب السلب ببعض خصائص النظام الذى سبقه •

الا أن ثمة نقد هنا يمكن أن يوجه الى مادية ماركس التاريخية ذلك أن توقف الديالكتيك فجأة عند المجتمع الشيوعى ليس له ما يبرره ، فاذا كانت الحركة المادية دائمة أو بمعنى أدق اذا كانت الحركة فى حالة صيرورة مستمرة فاننا لانفهم دواعى توقفها المفاجئ عند مرحلة المجتمع الشيوعى • وكان الأولى بماركس أن يقرر - اتفاقا مع مذهب العام - أن التاريخ يعيد نفسه ، وأن السلسلة التى قدمها لا تثبت أن تصود وتتكسر ، أو أن يقرر بأن الديالكتيك سوف يكشف باستمرار عن مراحل جديدة تتخطى مرحلة المجتمع الشيوعى •

رابعاً

مصادر الماركسية الثلاثة

يعتبر مذهب ماركس «الوريث الشرعي لخير ما أبدعته الانسانية في القرن التاسع عشر : الفلسفة الألمانية ، والاقتصاد السياسي الانجليزي، والاشتراكية الفرنسية»^(١٦) . ومن ثم يتضح أن مصادر الماركسية تتركز على هذه المحاور الثلاثة :

١ - الفلسفة الألمانية : دافع ماركس وانجلز بكل حزم عن المادية الفلسفية ، وبيننا مرارا عديدة الأخطاء التي تنجم عن الابتعاد عن المادية الفلسفية أو توجيه النقد لها . ولكن ماركس لم يتوقف عند مادية القرن الثامن عشر ، بل دفع الفلسفة خطوات الى الامام ، فأغناها بمكتسبات الفلسفة الكلاسيكية الألمانية ، ولاسيما بمكتسبات مذهب هيغل الذي قاد بدوره الى مادية فيورباخ . وأهم هذه المكتسبات الديالكتيك ، ونسبية المعارف الانسانية التي تعكس المادة في تطورها الدائم . ولقد عمق ماركس المادية الفلسفية وطورها ، فأنتهى بها الى نهائيتها المنطقية، ووسع نطاقها من معرفة الطبيعة الى معرفة المجتمع البشري^(١٧) .

لاحظ ماركس أن النظام الاقتصادي يشكل الأساس الذي يقوم عليه

(١٦) لينين : ماركس - الماركسية ، ص ٦٩ .

(*) فيورباخ : لوردفيج ، عاش ما بين عامي ١٨٠٤ - ١٨٧٢ فيلموف مادي وملحد الماني .

(١٧) نفس المرجع . ص ٧٠ .

البناء الاجتماعي والسياسي والثقافي ... الخ ، فمكف على دراسة عميقة للنظام الاقتصادي ظهرت في مؤلفه الضخم (رأس المال) .

لقد تكون الاقتصاد السياسي الكلاسيكي قبل ماركس في إنجلترا ، أكثر البلدان الرأسمالية تطورا ، خصوصا عند آدم سميث وداغيد ريكاردو اللذين ذهبا الى تقرير نظرية فائض القيمة ، وواصل ماركس عملهما ، فأعطى هذه النظرية أساسا علميا خالصا وطورها بصورة متكاملة وتناخبة ، بحيث أصبحت تشكل حجر الزاوية في نظرية ماركس الاقتصادية .

٣ - الاشتراكية الفرنسية :

عندما انهار النظام الاقطاعي ، ورأى المجتمع الرأسمالي الحر النور ، تبين فوراً أن هذه الحرية تعني نظاما جديدا لاضطهاد العمال واستثمارهم ، فقامت الثورات العاصفة في كل مكان في أوروبا وخاصة في فرنسا ، موضحة أن التضال الطبقي هو أساس كل تطور وقوته المحركة . ولقد كان للثورة الفرنسية أثرها في بيان ضرورة التضال ، وضرورة القضاء على سيطرة الاقطاع ورأس المال ، في سبيل إقامة مجتمع اشتراكي تقوم على رأسه الطبقة العاملة أو البروليتاريا . ولقد بينت مادية ماركس الفلسفية الطريق الواجب سلوكه من قبل البروليتاريا للخروج من العبودية الفكرية^(١٨) والاقتصادية .

(١٨) نفس المرجع ، ص ٢٥ .

خامساً

الجانب السياسى للماركسية

والجانب السياسى للماركسية هو محورها وجوهرها ، وهو متوافق تماماً مع نظريته الديالكتيكية وفلسفته المادية . ولازال مداد الأقلام يسيل بغزارة حول فلسفة ماركس السياسية ، كما كتبت لآرائه النجاح عند تطبيقها في كثير من المجتمعات التي لازالت تعيش بين ظهرانيها حتى هذه الأيام .

والماركسية لا تقوم على الأوهام ، ولا ترتكز على الأحلام ، انما تنطلق من مفهوم الانسان بوجه عام ، وتتنظر في الوقت عينه في علاقة هذا الانسان بالبيئة التي تكتنفه ، كما أنها تضع في اعتبارها الظروف الاجتماعية والتاريخية بما فيها من أوضاع طبقية واقتصادية تلازم الانسان ، وتحدد أخلاقه ، وأهدافه العليا .

والانسان في نظر الماركسية مفهوم نسبي بالدرجة الاولى ، ذلك أن مفهوم الانسانية يتبدل ويتغير ويتجدد ، ومع ذلك فكل تغير وتجدد ان هو الا شكل جديد يتمم الاشكال السابقة من غير أن يشذ عنها بتغييره الدائم ، وبعبارة أخرى أن الانسان بوجه عام لن يتمتع بحال من الأحوال بخلود أبدي ، بل سيظل أبدا مرحلة انتقالية ، ولا يمكن بوجه من الوجوه أن تشارك الانسانية في معنى الخلود ، ومن الممتع أن يؤمن باحث بما يدعى طبعة انسانية خالدة (١٩) .

19. Herve, P. : L'Homme Marxist; Les Grands Appels de l'Homme contemporain. p. 79.

ان ذات الانسان عند الماركسيين انما تتجلى فى عمله اليومى : وكل ذات لا يمكن أن تثبت وجودها الا فى اطار صيرورة حوادث ووقائع حسية ملموسة ، أما مفهوم الطبيعة المخالدة فهو أسلوب من أساليب الفكر المجرد ، وننتاج خيالى من نتاجه . وعلاقة الانسان بالكون عند الماركسيين ليست علاقة ميتافيزيقية «ان الانسان عندهم يحيا على وجه الأرض . وعلاقته بالكون من ثم ليست علاقة ناظر بمنظر . أو شاهد بما يرى . . . انها ليست علاقة تأمل ونظر ولكنها علاقة عن وكفاح .

والماركسية تطلب من اتباعها أن يتصفوا بالصفة الانسانية بالدرجة الأولى ، وهذا يعنى أن الماركسى المناضل انسان منخرط فى الجماعة ، غارق فى يدها ، يعرف التكتل الشعبى ، ويعمى حاجات الجماهير ، ولا يأنف من العناية بقضايا الرزق والأجر والغذاء والكساء والسكنى وسائر الامور التى تذخر بها حياة الكادحين : وأن من واجبه أن يشعر ويفكر كما يشعر الناس ، عامتهم ، ويفكرون . عليه أن يحيا حياة الجمهور ليجيد الاعراب عن حاجاته ونزعاته وأهدافه وأمانيه . الماركسية اخن تؤمن بأن الانسان كائن سياسى واجتماعى مناضل .

والماركسية تحارب التفاوت الراهن فى المجتمع الرأسمالى ، وتنادى بالمساواة ، ويرى انجلز أن لفكرة المساواة دورا نظريا وآخر . عمليا وسياسيا «الدور النظرى يتجلى فى رأى روسو ، والدور العملى السياسى يبدو فى الثورة الفرنسية الكبرى ، والمساواة تلعب دورا هاما فى دفع الحركة الاشتراكية فى معظم الاقطار» (٢٠) .

ويوضح انجلز المضمون العلمى للمساواة عارضا لتاريخ هذه الفكرة الطويل فيقول «واضح أن الفكرة التى ترى أن بين جميع البشر ، من حيث هم بشر ، شيئا مشتركا ، وأن البشر فى حدود هذا الحيز المشترك،

(٢٠) انجلز : ضد دوهرينج ص ١٣٥ .

متساوون ، هذه الفكرة قديمة قدم المسالم • ولكن مطالب المساواة الحديثة تختلف عن ذلك اختلافا كبيرا ، فهذه المطالب تتألف على وجه خاص من الانطلاق من هذه السمة المشتركة ، سمة اتصاف الانسان بأنه انسان ، واستنتاج الحق القائل بأن لجميع أعضاء المجتمع ، قيمة سياسية أو اجتماعية واحدة متساوية ، استنتاج ذلك من اعتبار المساواة بين الناس من حيث أنهم ناس ، ففى أقدم المجتمعات ، المجتمعات البدائية ، كان من الجائز أن تتناول المساواة ، فى أقصى حدودها ، أعضاء الجماعة ، على أن يظل النساء والعبيد والأجانب محرومين منها • وقد كان التفاوت وعدم المساواة لدى الاغريق والرومان أعظم من أية مساواة ••••• حقا لقد أمحت الامبراطورية الرومانية ضروب التمييز كلها تقريبا ، الا أنها ميزت بين الأحرار والعبيد ••••• والواقع أنه لا يمكن الكلام عن نتائج حقوقية تبدأ من المساواة الانسانية العامة ما بقى ثمة تقابل بين الأحرار وبين العبيد» (٢١) •

ويعمى انجلز فى دراسة تطور فكرة المساواة عبر التاريخ فيقول «لم تعرف المسيحية سوى نوع واحد من المساواة بين البشر كافة ، وهو تساويهم ازاء الخطيئة الأصلية ، وهذا يوأم كل المواعمة اتصاف هذا الدين بأنه دين عبيد ومضطهدين •• وأن نفث الاشتراك بالخيرات التى ظهرت كذلك مع بداية هذا الدين الجديد انما ترجع بالأحرى الى تضامن المضطهدين ، أكثر من رجوعها الى أفكار حقيقية عن المساواة • وسرعان ما قضى تثبيت التعارض بين الكهنة ورجال العلم على هذه النتف المترسبة من المساواة المسيحية • وقد نمت من جهة أخرى فى قلب العصر الوسيط الطبقة التى سيوكل اليها ، اثر طورها المقادم ، أن تنحو ممثلة مطالب المساواة الحديثة ، وهى الطبقة البورجوازية • وتتضمن هذه المطلب التحرر من العوائق الاقطاعية ، واقامة التساوى بالحقوق بجذف التفاوت

(٢١) نفس المرجع : ص ١٣٧ •

الاقطاعي، ووجدت هذه المطالب موضوع الساعة في نظر التقدم الاقتصادي في المجتمع آنئذ ، ولم يكن في وسعها الا أن تكسب مجالا أعظم ، ولم يكن من الممكن أن تستهدف هذه المطالب مصلحة الصناعة والتجارة وحسب ، بل وجب أن تطلب المساواة عينها لمصلحة الجماهير الفقيرة ، جماهير الفلاحين الذين كان يترتب عليهم ، في غرسهم بدرجات العبودية كلها ، أن يقدموا بالمجان معظم وقتهم للعمل في خدمة سيدهم القطاعي وأن يبذلوا له وللدولة تضحيات جسيمة ، فقد غدا من العسير عدم المطالبة بحذف الامتيازات القطاعية ، وحذف استثناء النبلاء من الواجبات المالية ، وسائر ضروب الامتيازات السياسية» (٣٣) .

وحينما انحلت الامبراطورية الرومانية ، وعاش الناس في دول مستقلة ترتبط ببعضها ارتباط الند بالند «نمت هذه الدول نمواً برجوازية ، وأصبح من الطبيعي أن تتصف المطالبة بصفة عامة تتجاوز حدود الدولة المعنية ، وأن تعلن الحرية والمساواة على أنها حقوق الانسان . ومما يبين اتصاف هذه الحقوق بالصفة البرجوازية النوعية أن الدستور الأمريكي هو أول دستور اعترف بها ، يؤيد في الوقت ذاته استبعاد الملونين الموجودين في أمريكا ، لقد أنكرت الامتيازات الطبقية ، وقدمت الامتيازات العرقية» (٣٣) .

ثم يستمر انجلز في بيان تطور فكرة المساواة بعد الثورة الفرنسية وعلان الدستور الأمريكي ليقول «ومنذ أن انطلقت البرجوازية من شرنقتها ... ومنذ أن تحول نظام العصر الحديث الى طبقة حديثة ، صبحتها للبروليتاريا بالضرورة اللازمة المحتومة كظها . بل ان مطالبة البروليتاريا بالمساواة أصبحت مطالبة البرجوازية عينها بالمساواة . وحين طالبت البرجوازية بمحو الامتيازات الطبقية ظهرت مطالبة البروليتاريا

(٢٢) نفس المرجع - ص ١٣٨ .
(٢٣) نفس المرجع - نفس الموضع .

بمحو الطبقات ذاتها ... أولا على شكل ديني بالاستناد الى المسيحية الأولى ، ثم بالاستناد الى النظريات البرجوازية نفسها ، نظريات المساواة . وقد ألزم البروليتاريون البرجوازية بكلامها ، ووجدوا أن المساواة ينبغي ألا تقوم في الظاهر وحسب ، أى في مجال الدولة وحده ، بل ينبغي أن تتحقق كذلك بالفعل في المجالين الاقتصادى والاجتماعى» (٢٤) .

ويخلص انجلز الى التأكيد بأن «فكرة المساواة سسواء في شكلها البرجوازي أو في شكلها البروليتارى ، انما هي نتاج التاريخ ... وأن في وسعنا أن نرى في هذه الفكرة كل ما نشاء ونريد باستثناء أن تكون حقيقة سرمدية خالدة ، ولئن بدت اليوم ، في هذا المعنى أو ذاك ، أمرا بديهيًا في نظر الجمهور الغفير ، أو أنها حظيت كما يقول ماركس بمثابة تقليد شعبي عميق الجذور ، فما ذلك لأنها حقيقة بديهية ، بل لأنها نتيجة انتشارها الواسع ، ولأنها كانت شغل الناس الشاغل في ثقافة القرن الثامن عشر كله» (٢٥) .

ولكن هل تفر الماركسية مبدأ المساواة المطلقة ، ذلك المبدأ الذى يعنى صهر الناس جميعًا في بوتقة واحدة ، وصبهم في قالب واحد ؟ ان المساواة التى تنادى بها الماركسية تختلف عن بعض ضروب المساواة التى تبشر بها الاشتراكية الخيالية أو الوهمية أو العاطفية . فإذا زعم برودون (*) مثلا أن الملكية الصغيرة الموزعة مثل أعلى ، عارضته الماركسية بتصور مجتمع يمتاز بأن وسائل الانتاج فيه تخضع للملكية مشتركة فعلا ، لا الملكية موزعة . وغاية ما يهدف اليه الماركسيون أن يأتى النضال الطبقي على المجتمع البرجوازي فيدك صرحه ، وينسف دعائمه نسفا ، ويستعويض

(٢٤) نفس المرجع ص ١٣٩ .

(٢٥) نفس المرجع : نفس الموضع .

(*) بيير جوزيف برودون كاتب سياسى واقتصادى واجتماعى فرنسى ، عاش ما بين عامى ١٨٠٩ - ١٨٦٥ .

عنه بمجتمع أمثل لن يكون هو عينة مجتمع بحبوحة ودعة وترف وعطالة وتقاعس ، انه لن يكون مجتمعا سكنونيا راكدا يستهلك فيه الانسان ما يستهلك من غير أن يعمل ، أو يبذل جهدا ، بل ان مجتمع الغد سيتمصف باستمرار الفضال والكفاح ، وستطرح فيه مسائل جديدة ، وتقوم فيه نقائص ومفارقات ، وأن تصور أى مجتمع على وجه يغير هذا الوجه انما يتناول مجتمعا ميتا ويعنى بعبارة أخرى ختام البشرية ونهايتها •

• .وحين ينتقل المجتمع من الرأسمالية الى الاشتراكية يسمى ماركس هذه المرحلة بالمرحلة الاولى أو السفلى من المجتمع الشيوعى • ويصف ماركس هذا المجتمع بأن وسائل الانتاج لا تبقى فيه ملكا خاصا للأفراد بل تغدو ملك المجتمع كله • وكل عضو من أعضاء المجتمع يقوم بقسط معين من العمل ، وينال من المجتمع أيضا بمقدار كمية العمل الذى قام به • وبموجب هذا الايصال ينال من المخازن العامة لبضائع الاستهلاك الكمية اللازمة مما يلزمه • وبعد طرح كمية العمل التى توجه للمخصصات العامة ، ينال كل عامل بمقدار ما بذله •

• ويبدو أن المساواة هنا تامة ، وكلنا فى الواقع لسنا بازاء مساواة تامة بقدر ما نحن أمام حق متساوى ، والحق المتساوى انما هو اخلاى بالمساواة ، ذلك أن الناس ليسوا متساوين ؟ أحدهم قوى والآخر ضعيف ، أحدهم متزوج والآخر أعزب ، لدى أحدهم عدد أكبر من الأطفال ولدى الآخر عدد أقل ... الخ ويخلص ماركس الى أنه عند تساوى العمل وبالتالي تساوى الحصصة من مخصصات الاستهلاك الاجتماعى ينال الواحد عمليا أكثر من الآخر ، ويظهر أغنى من الآخر ، ولتلافى هذه النتائج ينبغى للحق ألا يكون متساويا بل غير متساو •

• وبناء عليه فان المرحلة الأولى من الشيوعية لا يمكنها أن تحقق العدالة ولا المساواة ، إذ تبقى فروق فى الثروة ، وهى فروق **مجمعة** ، ولكن استثمار الانسان للانسان يصبح أمرا محالا ، لأنه يصبح من غير

الممكن أن يستولى كملكية خاصة على وسائل الانتاج ، على المعامل والآلات والأرض وغير ذلك ، ويرتب على ذلك ضرورة وجود أحكام الحق البرجوازي ، وهنا تبقى الحاجة الى دولة تصون الملكية المصانة لوسائل الانتاج ، وبذلك تصون تساوى العمل وتساوى توزيع المنتجات (٣) .

لا بد اذن من وجود الدولة فى هذه المرحلة الاولى والدنيا من المجتمع الشيوعى ، أنها تبقى وتوجد لصيانة «البرجوازي» ، البرجوازي ، الذى يحفظ عدم المساواة الواقعية . ان اضمحلال الدولة بصورة تامة لا يوجد الا عند تحقيق الشرعية الكاملة ، أى عند تحقيق المرحلة الثانية أو المرحلة العليا من المجتمع الشيوعى .

وبعد أن تتحول عبودية الانسان الناشئة عن خضوعه لتقسيم العمل فى المرحلة العليا من المجتمع الشيوعى ، وعندما يزول بزوال ذلك التضاد بين العمل الفكرى وبين العمل الجسدى ، وعندما يكف العمل عن أن يكون وسيلة للحياة وحسب ، ويصبح هو نفسه أول متطلبات الحياة ، وعندما تنمو القوى الانتاجية مع النمو الشامل للأفراد ، وتتدفق بخزارة جميع مصادر الثروة الاجتماعية ، عندئذ فقط يصبح فى الامكان تغطية الحق الحق البرجوازي الضيق ، ويصبح بإمكان المجتمع أن يجعل شعاره : من كل حسب طاقته ، ولكل حسب حاجته ، وعندئذ تتحقق المساواة الكاملة.

حقا للديمقراطية أهية كبرى فى نضال البروليتاريا ضد الرأسمالين من أجل تحررها ، والديمقراطية تعنى المساواة ولا حاجة لبيان أهمية نضال البروليتاريا من أجل المساواة وشعار المساواة اذا فهم فهمها صحيحا بمعنى القضاء على الطبقات ، ولكن الديمقراطية لا تعنى غير المساواة الشكلية . وعن هنا نعلم أن للديمقراطية شكل من أشكال

(٢٦) لينين : الدولة والثورة ، الترجمة العربية ص ٢٢٣ .

الدولة ، وأنها تعنى الاعتراف الشكلى بالمساواة بين المواطنين ، الاعتراف بحق متساو فى تحديد شكل الدولة وفى ادارتها ، ولهذا فانها حين تبلغ درجة معينة من تطورها تسمى الطبقة الثورية ، طبقة البروليتاريا ، ضد الرأسمالية وتعطيها امكانية تحطيم آلة الدولة البرجوازية - الجيش النظامى ، الشرطة ، ودواوين الموظفين - وجعلها هباء منثورا ، ومحوها عن وجه الأرض ، ولستبدالها بآلة دولة أكثر ديمقراطية تعنى بجماهير العمال المسلحين،ومن ثم ، باشتراك الشعب كله فى الشرطة الشعبية(٣) .



ولكن ماهو مفهوم الدولة عند الماركسية ؟ وماهو جوهرها ؟ ما هو دورها ؟ وماهو موقف البروليتاريا منها ؟ الواقع أن مسألة الدولة من أكثر المسائل صعوبة وتعقيدا . ويقول لينين «لا تكاد توجد مسألة شوهها عن عمد وعن غير عمد ، ممثلو العلم البرجوازي والفلسفة البرجوازية، والحقوق البرجوازية ، الاقتصاد السياسى البرجوازي ، والمصحافة البرجوازية بمقدار تشويهم مسألة الدولة ، وكثيرا ما تخلط هذه المسألة حتى الآن بالمسألة الدينية ، وكثيرا مايجرى ذلك ، لا من قبل ممثلى التعاليم الدينية وحدهم (وهو أمر طبيعى من جانبهم) ، بل أيضا من قبل اناس يعتبرون أنفسهم متحررين من الأوهام الدينية. اناس يخلطون مسألة الدولة بمسائل الدين ، ويحاولون تكوين تعاليم - كثيرا ما تكون معتدة - تقول ان الدولة شئ ما الهى ، شئ ما خارق ، وأنها قسوة ما عاشت بها البشرية ، وأنها تعطى الناس أو ستعطيهم ، وتحمل معها شيئا ليس من الانسان ، بل يعطى له من خارجه ، أى أنها قوة الهية المنشأ» (٢٨) .

(٢٧) نفس المرجع . ص ١٢٩ .

(٢٨) نفس المرجع . ص ٥ .

ويربط لينين بين هذه المزايم وبين مصالح الطبقات المستثمرة وتعاليم البرجوازية ، فهذه المصالح وتلك التعاليم «تبرر الامتيازات الاجتماعية، تبرز وجود الرأسمالية» (٢٩) . ويرجع لينين الى الأصول التاريخية للدولة ، ويستمد من كتاب انجلز المعروف «أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة» زادا تاريخيا وسياسيا غزيرا ، فيرى أن ظهور الدولة يواكب ظهور استغلال الانسان للانسان . وانقسام المجتمع الى طبقات يسيطر بعضها على بعض . يقول لينين «قد مر عهد لم يكن فيه للدولة وجود ، وكانت فيه العلاقات العامة تستند على المجتمع نفسه والنظام وتنظيم العمل على قوة العادات والتقاليد ، وعلى النفوذ أو الاحترام الذى يتمتع به شيوخ السلالة أو النساء اللواتي كثيرا ما كن في ذلك العهد لا في وضع مساو لوضع الرجال وحسب ، بل في وضع أعلى في حالات غير نادرة ولم تكن فيه فئة خاصة من الناس اختصاصها الحكم . والتاريخ يظهر أن الدولة بوصفها جهازا خاصا لقهر الناس ، قد ظهرت حيث ظهر انقسام المجتمع الى جماعات من الناس يستطيع بعضها أن يملك على الدوام عمل الآخرين ، ويستثمر فيه أحد الناس الآخر» (٣٠) .

كان المجتمع الشيوعى البدائى خلوا من الارستقراطيين ، ثم ظهر مجتمع الرقيق ، المجتمع القائم على العبودية ، فكان انقسام الناس الى عبيد ومالكي عبيد أول انقسام كبير الى طبقات ، ولم يكن مالكو العبيد يملكون جميع وسائل الانتاج وحسب بل كانوا يملكون الناس أيضا . ثم ظهر مجتمع الاقطاع ، فكان الانقسام الاساسى في المجتمع : كبار مالكي الأرض ، سادة الفلاحين ، والفلاحون وقد تفسر شكل العلاقات بين الناس ، لقد كان مالكو العبيد يعتبرون العبيد كالأشياء يملكهم مالك العبيد ملكا تاما ، ولكن مالك الأرض الاقطاعى لم يكن يعتبر مالكا للفلاح

(٢٩) نفس المرجع . ص ٧ .

(٣٠) نفس المرجع . ص ١٠ .

كما يملك الأشياء ، انما كان حقه يقتصر على عمل الفلاح الأجير واكرامه على أداء بعض فروض الطاعة .

وننتج عن تطور التجارة ، والتداول النقدي ، وانتشار الصناعة ، وظهور السوق العالمية ، قيام طبقة جديدة هي طبقة الرأسماليين «فمن تبادل السلع ، ومن ظهور سلطة النقد ، ظهرت سلطة رأس المال» (٣١) . وأن مالكي رأس المال ، مالكي الأرض ، مالكي المصانع والعمال ، كانوا ومازالوا يؤلفون في مجتمع الدول الرأسمالية أقلية ضئيلة من السكان تتصرف بصورة تامة بعمل الشعب كله ، وبالتالي تتصرف بكامل جمهور العمال وتظلمه وتستثمره ، هذا الجمهور الذي يتألف معظمه من بروليتاريين ، من عمال أجراء لا يجدون وسيلة للعيش الا من بيع سواعدهم ، من بيع قوة عملهم في مجرى الانتاج ، فقد انقسموا مع مجيء الرأسمالية الى قسمين : تحول أحدهما (الأكثرية) الى بروليتاريين وتحول الآخر (الأقلية) الى فلاحين ميسورين يستأجرون هم أنفسهم العمال ويؤلفون برجوازية القرية» (٣٢) .

وبالرغم من جميع الثورات ، وجميع التقلبات السياسية التي اجتاحت تطور البشرية وأدت الى انتقالها من مجتمع الرقيق الى مجتمع الاقطاع الى المجتمع الرأسمالي ثم الى النضال العالمي الراهن ضد الرأسمالية فان «الدولة كانت على الدوام جهازا معيناً يبرز من المجتمع ، ويتألف من اناس لا يقومون بتاتا ، أو تقريبا ، بأي عمل غير الحكم . ينقسم الناس الى محكومين وإلى اختصاصيين في الحكم يضعون أنفسهم فوق المجتمع ، ويطلق عليهم اسم الحكام أو ممثلي الدولة . وهذا الجهاز ، هذا الفريق من الناس الذي يحكم الآخرين ، يجعل في يديه دوما جهازا معيناً للقسر الجسدي سواء تجلّى قيسر الناس هذا في العضد البدائية ،

(٣١) نفس المرجع . ص ١١

(٣٢) نفس المرجع . ص ١٢

أو في طراز سلاح أو في عصر للرقيق ، أو في السلاح الناري الذى ظهر في القرون الوسطى ، أو أخيراً في السلاح المراهن الذى بلغته في القرن العشرين معجزات التكتيك ... لقد تضررت أساليب العنف ، ولكن في جميع الأزمنة التى وجدت فيها الدولة ، كان يوجد على الدوام خريق من أشخاص يخكمون ويأمرون وينهون ويمسيطرون ، وفي أيديهم للإبقاء على سلطتهم جهاز للقسر الجسدى ، جهاز للعنف مع السلاح الذى يناسب مستوى التكتيك في كل عصر» (٣٣) .

ويمستفح لينين معرفة كنه الدولة من تساؤله عن سبب عدم وجود العولة في حالة عدم وجود الطبقات ، وعن سبب ظهورها عندما ظهرت للطبقات فيقول أن الدولة هي آلة لصيانة السيادة على طبقة أخرى... بل انها آلة لظلم طبقة من قبل أخرى ، ومهما اضطفت أشكال هذه السيادة أو الظلم ، وتنوعت أساليب الحكم وأنظمت ، فان فحوى الأمر لا يتغير . حقا ان «الجمهورية الديمقراطية ، والحق الانتخابى العام هما ، بالمقارنة مع نظام الاقطاع ، تقدم هائل : فقد مكنا البروليتاريا من بلوغ مابغته من الاتحاد ومن الترامى ومن تشكيل تلك الصفوف المنظمة المحررة التى تقوم بنضال منتظم ضد رأس المال ، فالرأسمالية هي وحدها التى مكنت طبقة البروليتاريين المظلومة ، بفضل ثقافة المدن ، من وعى نفسها ومن انشاء حركة العمال العالمية ، ومن تنظيم العمال في العالم كله في أحزاب ، في الأحزاب الاشتراكية التى تقبض عن ادراك نضال الجماهير... ولكن المناهقين الواعين من العلماء والكهان ليسوا بالوخيديين في تأييد الكذبة البرجوازية القائلة أن الدولة حرة ، وأن رسلتها الدفاع عن مصالح الجميع» (٣٤) .

ويأخذ لينين على علقته مهلجة أولئك الذين يريدون الأوهظم عن

(٣٣) نفس المرجع : ص ١٤

(٣٤) نفس المرجع - ص ٢٨

الدولة فيقول «نحن ننبذ جميع الأوهام القديمة القائلة بأن الدولة هي المساواة العامة ، فما ذلك غير خداع ، فالمساواة محال مابقى الاستثمار ، ولا يمكن للملك الأرض أن يكون مساويا للعامل ، ولا للجائع أن يكون مساويا للشبعان» ان البروليتاريا ترمى تلك الآلة التي تحمل اسم الدولة ، والتي يقف الناس حيالها باحترام مشوب بالخشوع ، ويصدقون بشأنها الأساطير القديمة القائلة أنها سلطة الشعب كله ، وتعلن البروليتاريا ، أن ذلك كذب برجوازي ، وقد انتزعنا نحن هذه الآلة من أيدي الرأسماليين وأخذناها لأنفسنا ، وبهذه الآلة أو العصا سنحطم نحن الاستثمار بأشكاله . وعندما ينعدم في الدنيا امكان الاستثمار ، عندما ينعدم ملاكو الأراضي ، ملاكو المصانع ، عندما يزول هذا الوضع الذي يصاب فيه البعض بالتخمة ويجوع آخرون ، عندما تزول امكانات ذلك ، عندئذ نترك هذه الآلة للتحطيم ، عندئذ تزول الدولة ، ويزول الاستثمار (٣٥) .

وهكذا تقرر الماركسية أن «الدولة عنف منظم ، وأنها تظهر ظهورا حتميا عند درجة معينة من تطور المجتمع ، حينما أصبح المجتمع منقسما الى طبقات لا يمكن التوفيق بينها ، ولم يعد في مقدوره أن يعيش بدون سلطة موضوعة ، كما يزعم ، فوق المجتمع ومعلقة عنه الى حد ما» (٣٦) .

وهذه الدولة التي ولدت في قلب التناقضات الطبقيّة ، تصبح «دولة الطبقة الأقوى ، الطبقة المسيطرة اقتصاديا ، والتي تغدو أيضا ، بفضل الدولة ، الطبقة المسيطرة سياسيا ، وهكذا تكتسب وسائل جديدة لاختضاع الطبقة المظلومة واستعمارها» (٣٧) .

ان الاشتراكية اذ تؤدي الى الغاء الطبقات ، تقود بالتالى الى الغاء

(٣٥) نفس المرجع : ص ٣٠ .

(٣٦) لينين : ماركس - انجلز - الماركسية . ص ٤٤ .

(٣٧) انجلز : اصل العائلة والملكية الخاصة والدولة ص ٤٤ .

الدولة ، ذلك أن أول عمل تثبت به الدولة فعلا أنها تمثل المجتمع بأسره ،
أي الاستيلاء على وسائل الانتاج في صالح المجتمع بأسره ، هو في
الوقت عينه عمل خاص بها بوصفها دولة ، أن تدخل سلطة الدولة في
العلاقات الاجتماعية يصبح نافلا في ميدان بعد آخر ثم يتلاشى من
تلقاء نفسه (٣٨) .

يقول انجلز «ان المجتمع الذي سينظم الانتاج على أساس المشاركة
الحرية المتساوية بين المنتجين ، سيعيد كل آلة الدولة ، الى المكان اللائق
بها، الى متحف الآثار، الى جانب المنزل اليعوى والفأس البرونزية» (٣٩) .

ويمكن أن نستنتج من هذا أن الحرية والدولة مفهومان متمايزان ،
لا يمكن لهما أن يتقابلا كما كان الأمر عند هيجل وروسو وغيرهما . ان
الماركسية ترى أنه ما ان توجد دولة الا وانتهت الحرية ، وأن السبيل
الى بلوغ هذه الحرية هو اضمحلال الدولة — هذا العنف المنظم — مع
تطور المجتمعات حتى نصل الى المرحلة الثانية من الشيوعية حيث يجب
أن تلغى الدولة إلغاء تاما ، وحينما تلغى الدولة على هذا النحو تقوم
الحرية الحقيقية ، فكان الحرية الحقيقية عند الماركسية مرتبطة فقط
بالمجتمع الشيوعي حيث تزول فيه الدولة ، تلك الآلة القسرية ، التي
تصون مصالح طبقة ضد طبقة أخرى .



الا أن زوال الدولة ، وزوال الاستثمار ، يفترضان تجاوز المرحلة
الرأسمالية الى المرحلة الشيوعية ، وهذا لا يتم الا عبر مرحلة انتقالية
تمثلها دكتاتورية البروليتاريا لتحقيق خلالها التحول من المجتمع الرأسمالي
الحافل بالتناقضات ، الى مجتمع ديمقراطي برىء من القسر والاكراه ،

(٣٨) لينين : ماركس - انجلز - الماركسية - ص ٤٥ .
(٣٩) انجلز : أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة ص ٤٥ .

مجتمع الغد ، المجتمع الشيوعي • وقد درس لينين هذه الدكتاتورية نظرا وعملا ، وبين أنها أداة الثورة البروليتارية ، وأن هذه الثورة عيناها لا تتوخى الانفصال في سبيل تحرر البروليتاريين في قطر واحد معين ، بل ان « مهمة الثورة المنتصرة هي القيام بأقصى ما هو ممكن التحقيق في بلد واحد لأجل تطوير ومساندة وإيقاظ الثورة في جميع الأقطار »^(٤٠) .

ومن هنا ألقى لينين « على ضرورة محاربة الميل إلى الانحصار في النطاق القومي الصرف ، ومحاربة ضيق الأفق ودعوى التمسك بالأوضاع الخاصة لدى الاشتراكيين الذين يأبون أن يمدوا بصرهم إلى أبعد من حدود أفقهم القومي — مبينا ضرورة — بيان واجب التضامن الطبقي بين البروليتاريا في الأمم المظلومة وبين البروليتاريا في البلدان المسيطرة ، بغية القضاء على العدو المشترك »^(٤١) ان على الاشتراكي الديمقراطي الحق أن « يناضل ضد ضيق الأفق القومي • ضد الميل إلى الانحصار والانعزال وإلى التمسك بالأوضاع الخاصة : وأن يكون من أنصار النظر إلى الحركة بمجموعها وشمولها ، وأن يكون من أنصار اخضاع المصلحة الخاصة للمصلحة العامة »^(٤٢) .

ان الاممية الحقة ، واتحاد الشعوب في المستقبل ، على غرار الجمهوريات الاشتراكية السوفيتية في ظل نظام اقتصادي عالمي واحد كل ذلك رهن بنجاح النضال البروليتاري العالمي «وتثقيف الجماهير الكادحة في الأمم المسيطرة والأمم المظلومة المضطهدة على السواء» بروح الاممية الثورية^(٤٣) .



(٤٠) ستالين : أسس اللينينية ، الترجمة العربية ص ٤٠ .

(٤١) نفس المرجع • ٧٩ .

(٤٢) نفس المرجع • ٨١ .

(٤٣) نفس المرجع • ص ٨٠ .

تحدث لينين في بحوثه ومحاضراته وكتبه عن صلة الأمم والدول والأقوام والطبقات بعضها البعض . وبين بوجه خلاص القضايا السياسية والاجتماعية والاقتصادية الراهنة ، وفي طبيعتها مسألة الصرب والاستعمار ، ورأى أن حرب ١٩١٤ - ١٩١٨ كانت من جانب الطرفين حربا استعمارية ، حربا من أجل تقسيم العالم ، من أجل اقتسام واعادة اقتسام المستعمرات ومناطق نفوذ رأس المال نعم ان الحروب تختلف ومنها ما تكون ثورية ومنها ما تكون غير ذلك ، ولكن الحرب العالمية الاولى تدل ، دلالة مثيلاتها ، على أن قطاع الطرق المالبين يتوخون نوال حصة الأسد من الغنيمة وأن عشرات الملايين من البعث والمشوهين الذين تركتهم هذه الحرب تفتح بسرعة لم تعهد من قبل أعين الملايين وعشرات الملايين من الناس الذين ظلمتهم البرجوازية وسحقتهم وخدعتهم وضللتهم . وعلى صعيد الغراب العالمي الذي سببته الحرب تشتد على هذه الصورة الأزمة الثورية العالمية التي لا يمكنها أن تنتهي الى غير الثورة البروليتارية وظفرها ، مهما كانت طويلة وقاسية تقلبات الأحوال التي يتأتى عليها أن تفتازها (٤٤) .

أما الاستعمار ، وهو أعلى مراحل الرأسمالية في نظر لينين ، فقد نشأ عندما بلغت الرأسمالية في تطورها درجة معينة ، درجة عالية جدا ، وصلت معها الاحتكارية الرأسمالية حدا مريعا ، ولد معه جملة من التناقضات والاحتكاكات وضروب النزاع في منتهى الشدة والقوة ، وما الاستعمار بأوجز تعريف له سوى الرأسمالية في مرحلة الاحتكار ، أي الرأسمالية التي سعت الى احتكار جميع أقطار الأرض برأس مالها ، الا أن الاستعمار له ميزة ايجابية بالنسبة للثورة البروليتارية وتقدمها ، ذلك أن الاستعمار ينمي التناقضات الداخلية في المجتمع ، ويمهد في نفس الوقت الى السير في طريق الاشتراكية .

(٤٤) لينين : الاستعمار أعلى مراحل الرأسمالية . الترجمة العربية

ص ١٠ .

سادسا

هل هناك أخلاق ماركسية

ذهب الكثيرون الى أنه لا توجد أخلاق في الفلسفة الماركسية وأن السياسة لا ترتبط بأى أخلاق في المذهب الماركسي، بالواقع أن للماركسية مذهبا أخلاقيا يختلف عن الأخلاق التقليدية المرتبطة باللاهوت ، ونحن سوف ندع لينين يعرض للمسألة الأخلاقية عند الماركسيين وذلك من خطاب له ألقاه علم ١٩٢٠ في المؤتمر الثالث لاتحاد الشباب الشيوعي . . يقول لينين في هذا الخطاب «كانت مهمة الجيل السابق قلب البرجوازية . كانت رسالته الأولى انتقاد البرجوازية وتنمية شعور الكراهية والمقصد لدى الجماهير ، تنمية الوعي الطبقي وإجادة تكتل القوى . أما الجيل الجديد فإن رسالته أكثر تعقيدا ، ليس واجبكم أن تلعنوا شعث قسواكم لدعم سلطة العمال والفلاحين وصونها من غزو الرأسماليين وحسب ، فذلك ينبغي أن تفعلوه ، وقد نهتم ذلك حق الفهم . . . لقد زال النظام القديم ، كما كان يجب أن يزول ، وتحول الى أطلال ، كما كان ينبغي أن يتحول . وقد مهدت الأرض ، وعلى هذه الأرض يترتب أن يبنى الجيل الشيوعي الشاب المجتمع الشيوعي . البناء هذا هو شعاركم . ولن تقدرؤا على تحقيق ذلك الا اذا تمثلتم الطم الحديث كله ، وأجدرتم ترجمة الشيوعية من صيغ واوامر وتعاليم ومناهج وقواعد جاهزة محفوظة عن ظهر قلب ، الى شئ حتى يتسق مباشرة عملكم . فأتخذتم الشيوعية هاديا يرشد نشاطكم العملي كله .

وبعد أن يوضح لينين ضرورة البناء والعمل المستمر في سبيل تحقيق هذا البناء يتناول على وجه التحديد المقصود بالأخلاق الماركسية فيقول «هل توجد أخلاق شيوعية ؟ بديهي أن هم . يزعمون غالبا أن ليس أن لنا أخلاق خاصة بنا ، وتتهما البرجوازية في الاغلب ، بأننا نهدم

كل أخلاق «وفي ذلك خلط يشوش الأفكار ليزرع الاضطراب ،
وبيث الضلال في عقول العمال والفلاحين فبأى معنى ننكر ،
نحن ، الأخلاق ؟ أننا ننكر الأخلاق الذى تبشر بها البرجوازية في دعواها
أن الأخلاق مشتقة من أوامر الله ، مع هذه النقطة نقول ، بداهة ، أننا
لا نؤمن بالله واننا نعرف حق المعرفة أن رجال الدين وكبار الملاك
العقاريين والبرجوازيين يتكلمون باسم الله ليكفلوا مصالحهم
الاستغلالية ٠٠٠٠ وكل أخلاق من هذا النوع ، أخلاق مستمدة من
تصورات غريبة عن الانسان ، غريبة عن الطبقات ، نحن لها منكرون .
نقول انها خداع يخش العمال والفلاحين ويضمر حشو أدمغتهم بما يحقق
مصلحة الملاك العقاريين الكبار والرأسماليين» .

ويستمر لينين فيربط بين الأخلاق والنضال البروليتارى فيقول «نحن
نقول أن أخلاقنا كلها تستهدف مصلحة النضال الطبقي البروليتارى ،
وتستقى من هذه المصلحة . قام المجتمع القديم على أساس التقابل بين
العمال جميعا وجميع الفلاحين وبين كبار الملاك العقاريين والرأسماليين .
وقد ترتب علينا أن نهجم ذلك كله ، وأن نقلب المضطهدين ، وكان من
الضرورى أن نحقق الاتحاد لتحقيق ذلك ، ولم يكن خلق هذا الاتحاد
بالأمر الذى يوكل الى الإله الطيب ، لأن هذا الاتحاد لم يكون في وسعه
أن يصدر الا عن المعامل والمصانع الا عن البروليتاريا المثقفة وقد
استيقظت من رقدتها الطويلة ، وغفوتها الحديدة ٠٠٠ أن الأخلاق ، اذا
نظرنا اليها خارج المجتمع الانسانى ، لم تكن في رأينا موجودة . وعندنا
أن الأخلاق ، كل الأخلاق ، تتبع مصالح النضال الطبقي البروليتارى .

ويمضى لينين في تحديد منازل النضال ، وبيان ما يشبه أن يكون في
نظره الانتقال من جهاد . أصغر الى جهاد أعظم فيقول «لم يكن من العسير
طرد القيصر . لأن أياما قليلة كانت تكفى ولم يكن عسيرا جدا طرد
الملاك العقاريين . — لأننا استطعنا تحقيق ذلك خلال بضعة شهور . — ولم .

يكون عسيرا كذلك طرد الرأسماليين • ولكن كان من أكثر الامور صعوبة
وعنفًا حذف الطبقات • فالانقسام الى عمال وفلاحين يظل دائما ، واذا
قبح فلاح في قطعة أرضه ، وتملك غائض قمحه • أى القمح الذى لا يحتاج
هو اليه ، لا من أجل نفسه ، ولا من أجل ما شيته ، وغدا الآخرون ،
جميع الآخرون ، يحتاجون رغم ذلك الى الخبز ، تحول هذا الفلاح
عندئذ الى مستغل • وكلما أمسك بهذا القمح وجد من النافع أن يقول :
(ماذا يعيننى أن يجوع الآخرون ؟ أنهم كلما جاعوا تمكنت من بيع قمحي
بثمن أعلى) • أن الواجب يقضى بأن يعمل الجميع بحسب خطة مشتركة :
على أرض مشتركة ، فى معامل ومصانع مشتركة ، وبحسب نظام مشترك •
فهل هذا سهل التحقيق ؟ انكم تدركون الآن أن هذا الامر أشد عسرا منه
عندما كان يستلزم طرد القيصر وكبار الملاك العقاريين والرأسماليين •
فمن واجب البروليتاريا ، هذه المرة ، أن تعيد تربية وتنشئة قسم من
الفلاحين ، وأن تجذب الى صفوفها الفلاحين العمال لتقضى على مقاومة
الفلاحين الموسرين ، الذين يثرون من بؤس الآخرين» •

«ذلك هو هدف النضال البروليتارى الذى لم يتحقق بعد ، ولا يمكن
أن يتحقق بطرد القيصر ، وطرد الملاك العقاريين الكبار والرأسماليين •
وأن تحقق هذا النضال بالذات هو رسالة النظام الذى ندعوه
ديكتاتورية البروليتاريين ، ينبغى أن تخضع المصالح جميعا لهذا النضال
وتخضع أخلاقنا الشيوعية لرسالته» •

أن الأخلاق ، فى نظر الشيوعية ، تتمثل كلها فى نظام التضامن
المتسق ، ونضال الجماهير نضالا واعيا ضد المستغلين ، ونحن لا نؤمن
بالأخلاق السرمدية ، ونفضح القصص الكاذبة الملفقة فى موضوع
الأخلاق ، ونرى أن الأخلاق تصلح للرقى بالمجتمع الانسانى الى أعلى ،
والنهوض به للتحرر من استغلال العمل •

افضل الشامن

بوزانكيت

والفلسفة المثالية

أولا

حياته ومؤلفاته

يعد بوزانكيت على قمة البناء المثالي في انجلترا (*) ولذا يمكن اعتباره مثالا طيبا لهذا التيار • ولد بوزانكيت في انجلترا عام ١٨٤٨ وتعلم هناك حتي صار أستاذا للفلسفة الأخلاقية بجامعة سانت أندروز وتوفي في لندن عام ١٩٢٣ • كتب في كل الميادين وألف في كل فروع الفلسفة وأهم مؤلفاته :

1. Knowledge and Reality.

المعرفة والواقع نشر عام ١٨٨٥

2. Logic or the Morphology of Knowledge.

نشر في مجلدين عام ١٨١٨ (الطبعة الثانية عام ١٩١١)

3. History of Aesthetic.

تاريخ علم الجمال — نشر عام ١٨٩٢ (الطبعة الثانية ١٩٠٤)

4. Essentials of logic.

أسس المنطق — نشر عام ١٨١٥

5. Psychology of the moral self.

سيكولوجية الذات الأخلاقية — نشر عام ١٨٩٧

6. Philosophical theory of the state.

النظرية الفلسفية للدولة — نشر عام ١٨٩٩

(*) انظر تفاصيل ذلك في كتاب المؤلف «بوزانكيت قمة المثالية في انجلترا» ، الدار القومية للطباعة والنشر ، الاسكندرية ١٩٧٣ •

7. The principles of Individuality and value.
مبدأ الفردية والقيمة — محاضرات جيفورد — عام ١٩١٢
 8. The value and destiny of the Individual.
قيمة الفرد ومصيره — محاضرات جيفورد — عام ١٩١٣
 9. The distinction between mind and its objects.
التمييز بين الذهن وموضوعه — نشر عام ١٩١٣
 10. Three lectures on 'Aesthetic'.
ثلاث محاضرات في علم الجمال — نشر عام ١٩١٥
 11. Social and International Ideals.
المثل العليا الاجتماعية والدولية — نشر عام ١٩١٧
 12. Some suggestions in ethics.
بعض الاقتراحات في الأخلاق — نشر عام ١٩١٨
 13. What religion is ?
ما هو الدين — نشر عام ١٩٢٠
- هذا ومذكّر. هنا عند عرضنا لفلسفة بوزانكيث المثالية فلسفة
السياسة ، وفلسفة الأخلاق ، وأخيرا فلسفة الجمال .

ثانيا

فلسفة بوزانكيت السياسية

ان النظرية الفلسفية للدولة التي يقدمها بوزانكيت في كتابه «النظرية الفلسفية للدولة» يمكن أن نجد أساسها عند أفلاطون وأرسطو وعند فلاسفة محدثين وعلى وجه خاص عند هيجل وجرين وبرادلي وولاس ، وفي هذا يقول بوزانكيت ان قراء الفلسفة يعتقدون بأن «جوهر النظرية المقدمة هنا يمكن أن نجده ليس فقط عند أفلاطون وأرسطو بل عند كتاب محدثين عديدين يفص منهم هيجل وجرين وبرادلي وولاس»^(١) .

قيام وشروط النظرية الفلسفية للدولة :

يطالعنا بوزانكيت في بداية الفصل الأول من كتابه «النظرية الفلسفية للدولة» بما يعنيه بالنظرية الفلسفية والفرق بينها وبين النظرية غير الفلسفية فيقول «ان الاختلاف الرئيسي يقوم في أن المعالجة الفلسفية هي دراسة شيء على أنه كلي ، ودراسته من حيث هو ذاته»^(٢) وذلك بخلاف الدراسات غير الفلسفية التي تهتم بالتفاصيل والجزئيات وتهدف الى أغراض عملية ونفعية . ان النظرية الفلسفية يقول بوزانكيت «تعالج التأثير الكلي والمستمر للموضوعات»^(٣) كما أنها تهدف الى تأكيد ماهية الشيء ، ووجوده وملامحه الكلية ، ومجالاته العامة خلال العالم .

ويقول بوزانكيت ان تعبيرات مثل «في ذاته» و «من أجل ذاته» لايمكن أن يكون لها مدلول ومغزى الا اذا اصطفت بالكلية فنرى موضعها

1. Ibid : p. viii.

2. Ibid : p. 1.

3. Ibid : p. 1.

وعلاقتها بالكل الذى تنطوى تحته ، كذلك نرى مركزها فى هذا الاطار الكلى الشامل .

اننا نستطيع أن نقول بمعنى ما انه «ما من انسان يحيا الا وتوجد دولة»^(٤)، وهذا يعنى أنه توجد هناك دائما تجمعات أو ارتباطات أكبر من العائلة . ولكن هذا المعنى العام للدولة لا يمكن أن يرضى شغفنا أو يشبع فضولنا بصدد ما نتطلع اليه فى الشؤون السياسية ، وعليه فإننا ننتجه الى معنى آخر أكثر تحديدا من هذا لكى نوقظ شغفنا بطبيعة وقيمة المجتمع الذى يندرج فيه الفرد كعضو مترابط مع سائر الأعضاء . ويقول بوزانكيت «ان مثل هذا الشئف انما تدعم بواسطة نوعين من الحياة الاجتماعية هما دولة المدينة عند اليونان القدامى والدولة القومية عند المحدثين»^(٥) .

ودراسة دولة المدينة الاغريقية سوف تعطينا الملامح العامة والأسس الجوهرية لبداية الفلسفة السياسية كما أن دراسة الدولة القومية سترينا كيف انتعشت الفلسفة وتطورت الى أن وصلت الى مثل هذه الدولة .

وأذا ما نظرنا الى دولة المدينة الاغريقية فى ارتباطها بميلاد الفلسفة السياسية فإننا نجد أمامنا ثلاث نقاط تشد انتباهنا الأولى : هى نوع الخبرة التى كانت سائدة ، والثانية نوع العقلية التى تتضمنها تلك الخبرة ، والثالثة نوع الفهم أو التفسير الذى استخلصها ذلك العقل من تلك الخبرة .

وبالنسبة للنقطة الأولى يقرر بوزانكيت أن دولة المدينة الاغريقية كانت تتمتع عن سائر الدول سواء مصر أو فينيقيا أو غيرها فى تواجد

4. Ibid : p. 3.

5. Ibid : p. 3.

الشعور السياسى بمعناه الدقيق فى خبرة المجتمع الاغريقى بالذات وغيره • فلقد كان الحكم الذاتى Autonomy موجودا ، وكان لهذا الحكم الذاتى قانونه الخاص به ، وكانت المساواة فى الحقوق المدنية والسياسية Isonomy موجودة ومتغلطة فى صميم الكيان الاغريقى • ولقد ترتب على تلك المساواة أن قامت الثورات والتشريعات التى هزت الاغريق منذ فجر التاريخ تحاول بجاهدة أن تعلن سواسية الناس فى الحقوق والواجبات كما ظهرت الوثائق السياسية فى هذه الآونة : علاوة على أننا يمكن أن نتلمس فى صميم الخبرة السياسية الاغريقية اذعان الأقلية لارغبة الأكثرية عن طريق أخذ الأصوات •

ومثل هذا النوع من الخبرة يتضمن نمطا معينا من العقلية ، وهذه هى النقطة الثانية • ويرى بوزانكيت أنه ليس من المدهش أن نثبت اذانة العلم والفلسفة منذ الميلاد الى السياسيات ، ذلك أن السياسيات هى تعبير عن العقل الذى ينادى بالعقلانية بين الانسان والأخرين ، تماما كما أن الفلسفة والعلم هى التعبير عن العقلانية التى تربط الخبرة الانسانية برباط كلئ متصل ان العقل الذى يعرف ذاته عمليا على أنه فى «كل» يمكن أن يتعرف على ذاته نظريا على أنه مندرج فى نظام كامل للطبيعة • ونخلص من هذه النقطة بأن نمط العقل الذى كان موجودا فى دولة المدينة الاغريقية كان نمطا كليا مندرجا فى نظام عام •

أما فيما يتعلق بالنقطة الثالثة الخاصة بنمط الفهم أو التفسير التى استخلصها العقل من مثل تلك الخبرة فيقول بوزانكيت ان مثل هذا الفهم لا بد وأن يرجع «الى العقول التى تتأمل فيها»^(٧) وهنا عودة الى فكرة الكلية • ثم يرى بوزانكيت أن الفهم الأساسى ، وأن الفكرة الرئيسية للفلسفة السياسية الاغريقية كما نجدها عند أفلاطون وأرسطو هى أن

7. Ibid : p. 6.

«المعلل الانساني لا يمكنه أن يتوصل الى الحياة الكاملة والحقة الا في مجتمع المعلوم»^(٧) بمعنى آخر ان المعلل الانساني لا تستقيم حياته الا مع المعلوم الأخرى ، ومن ثم يصبح للمجتمع أو الدولة الأسبقية على الفرد أو المعلوم . أو يصبح الانسان هو المخلوق الذي تشكل من أجل أن يحيا في دولة أو مجتمع . وفي هذا يقول أرسطو (والنص اقتبس من بوزانكيث منه) «ان الانسان هو المخلوق الذي تشكل من أجل الحياة في دولة المدينة»^(٨) .

هكذا استقت الفلسفة السياسية أصولها من دولة المدينة الاغريقية، ومن خلاصة الفكر السياسي عند اليونان ومع مرور الزمن أصبحت دولة المدينة الاغريقية شيئا تاريخيا مر وانتهى ، فلقد تغيرت الفلسفة الاجتماعية والسياسية لليونان ، وبالتالي فلقد تغيرت النظرة الى دولة المدينة مع تغير هذه الفلسفة ، ولقد أصبح اتجاه المفكرين منذ هذا التاريخ العتيق الى وقت قيام الدولة القومية الحديثة فيما يتعلق بالحياة والسلوك منصب في قالب نظرية أخلاقية مرتبطة بالدين واللاهوت وبالتشريع . ولقد أصبح الفرد داخل هذه الدائرة الأخلاقية والدينية يطلب الحياة التي تحقق له الرضا بغض النظر عن المجتمع الانساني . ولقد تباعد المفكرون الميخانييون عن فكر أرسطو وعن دولة المدينة ، وقبل البعض الآخر الفكر الأرسطي أو جوهره على الأقل، ووفق الآخرون بين أفكاره وأفكارهم الا أنه يمكننا القول مع بوزانكيث بأنه من القرن التاسع الى القرن الخامس عشر بدأت فكرة الدولة القومية في أوروبا الحديثة تنتشر وتتردهر وفي أواخر هذه الفترة وبعدها وعلى وجه التحديد في القرن السابع عشر تيقظ الشعور القومي عند الانجليز وعند غيرهم ، كما عاد التأمل السياسي بمعناه الدقيق مرة أخرى الى سياسات أرسطو بعد أن كان قد انقطع لفترة طويلة^(٩) .

8. Ibid : p. 6

9. Ibid : pp. 10-11.

غاية الدولة وحدود فعلها : الحقوق والواجبات :

ان الغاية المقصوى للمجتمع والدولة والفرد يقول بوزانكيث (هى تحقيق الحياة الأحسن) ، ويجب ألا تأخذنا الحيرة عند تحديد هذه الحياة الأحسن «لأن اعتمادنا كله منصب على المنطق الأساسى للطبيعة الانسانية من حيث هى عاقلة»^(١٠) ومعنى هذا أننا يجب أن ننظر الى هذه الحياة الأفضل أو الأحسن من زاوية عقلية ومعنوية وشعورية ، وليس من زاوية طبيعية جزئية مادية ، وذلك لأننا طبقا للخط البوزانكيثى — لن نتضمن من الوصول الى الكلية من خلال الجزئيات المادية أو المنافع المبعثرة المشتتة والفردى • وفى هذا يقول بوزانكيث بكل وضوح سائرا فى هذا الاتجاه ، «والآن فانه من السهل أن نعرف أن هذه الحياة الأحسن يمكن أن تتحقق فقط خلال الشعور الكلى» •

والشعور لا يوجد الا اذا كان أكبر من ذاته ، أعنى الا اذا خرج عن انتماليته وانفرديته واتحد فى وحدة أخرى • ان الشعور لن تكون له حقيقته بدون هذا الارتباط بما هو كلى وعام •

ولكن ألا ينحرف هذا الشعور المنزول أو ذلك عن خط السير العام والكلى ، فيجمل من راحته وطمأنينته ومنافعه أهدافه الوحيدة ، ضاربا عرض الحائط بالشعور العام ؟ يجيب بوزانكيث هنا نعم. قد يحدث هذا، واذا فلابد أن يكون فى الدولة قوة تجبر تلك الذات الانانية على التراجع والرجوع الى الذات الكلية الحقيقية ، ومن ثم نجد بوزانكيث يقرر أنه لابد أن يتوفر فى الدولة عنصر القوة لكى تقوم بهذه المهمة ، مهمة تحرير الذات الطبيعية من أدرانها المادية النفعية والارتقاء بها الى مرتبة الذات العاقلة ذات الشكل والمضمون الكليين •

ويرى بوزانكيث أن الفرد لا يمكن أن يكون ولاءه الا لدولة واحدة

10. Ibid : p. 169.

يكون خاضعا لها ولقوانينها ، وهذا يقرره بوزانكيت بصراحة وبقوة في النص القائل بأن «كل فرد في الحياة المتحضرة يجب أن ينتمى الى دولة واحدة ، وإلى دولة واحدة فقط» (١١) .

أما بخصوص فعل الدولة فإن بوزانكيت يتحدث عن هذا الفعل من زاويتين ، الزاوية الأولى يتناول فيها فعل الدولة على أنه محاولة الوصول الى الحقوق ، والزاوية الثانية يتناول فيها فعل الدولة على أنه نوع من العقاب .

وفي الزاوية الأولى يقول بوزانكيت «أن الحق له دلالات شرعية وأخلاقية» (١٢) وتلك الدلالات الشرعية والأخلاقية تدعم بالقوانين . ويرى بوزانكيت أن هناك نسقتان من الحقوق ، النسق الأول هو نسق الحقوق من وجهة نظر المجتمع كله ، والنسق الثاني هو نسق الحقوق من وجهة نظر الأفراد ، وبالنسبة للنسق الأول ، فإننا نرى بوزانكيت يصفه بأنه «كل عضو للحالات الظاهرية الضرورية للحياة العقلية» (١٣) وفي هذا النسق لا يرى الانسان المتحضر شيئا الا النظام الذي يتغلغل في صميم الحياة ، ويرى شرعيته وأخلاقيته وكليته .

وفي النسق التالي المتعلق بنسق الحقوق من وجهة نظر الأفراد يقول بوزانكيت ان هذا النسق يتعلق بالصوادث الخارجية — المدعمة بالقانون — والمتعلقة بوضع الفرد في المجتمع .

ويرى بوزانكيت أنه من المعتاد أن يقال أن كل حق يتضمن واجبا، كما يرى أن هناك تفسير خاطيء بالنسبة للواجب وهو أنه ما يجبر عليه

11. Ibid : p. 173.

12. Ibid : p. 188.

13. Ibid : p. 189.

الفرد أو ما يفرض عليه • أما التفسير الصحيح للواجب فهو أنه الغرض أو الهدف الذي نسعى بواسطته الى تحقيق الحياة الأحسن •

وللوصول الى الحقوق يلزم أن تمارس الدولة القوة «والقوة العظمى يمكن أن تمارس على الطبيعة الانسانية بالاثابة وبالعقاب معا» (١٤) • وهنا نأتى الى الزاوية الثانية التى يتناول فيها بوزانكيت فعل الدولة على أنه نوع من العقاب • وقبل أن نتناول العقاب، وقبل أن نتدارسه سنقتاول الاثابة • وبوزانكيت يقول فى هذا الصدد ان الاثابة تلعب دورا صغيرا، وتشارك مشاركة ضئيلة فى القوة العامة للمجتمع ، وفى بلوغ الذات الى مرتبة الكلية والوحدة • فلقد كانت الاثابة عند اليونان القدامى بمثابة تشجيع للروح العامة على الروح الأثانية •

أما بالنسبة الى العقاب فيرى بوزانكيت أن تأثيره أشد • وهناك فى المذهب البوزانكيتى ثلاثة أنواع من العقاب :

١ - عقاب اصلاحى punishment as reformatory وهو يرى أن المواطن المخطئ هو كالمريض تماما يحتاج الى علاج وإلى اصلاح •

٢ - عقاب جزائى punishment as retributory وهذا النوع يوقع الجزاء على كل من خرج عن قوانين المجتمع •

٣ - عقاب معوق أو مانع punishment as deterrent وهذا النوع يمنع أو يوق الفرد الذى أخطأ ، من الوقوع فى الخطأ مرة أخرى •

والخلاصة يقول بوزانكيت هي أن القسر أو العقاب أو القوة ما هي الا ممارسة للإرادة العامة ، ومحاولة للارتفاع والارتقاء بالذات التجريبية الطبيعية النفعية الى الذات الكلية العامة المعادلة • ان كل

14. Ibid : ch. vii. p. 201.

فعل الدولة يقول بوزانكيث هو «أساس ممارسة الإرادة الحقيقية ، أو الإرادة العقلية التي يقول عنها المنطق من حيث هي كذلك»^(١٥) ومن هذا نخلص الى أن كل فعل للدولة سواء أكان متضمنا في نسق الحقوق أو كان داخلا ضمن نسق العقاب هو ممارسة للإرادة الحقيقية الكلية .

النظم السياسية وغير السياسية :

ان ما يهمنا الآن هو أن ننتج التفكير البوزانكيثي فيما يتعلق بالنظم السياسية وغير السياسية — وأول ما يقابلنا في هذا الصدد أن بوزانكيث تمثيا مع الخط العام لفلسفته ، ولجوهز تفكيره يعتبر تلك النظم أفكارا أخلاقية ، ولنتقرب الآن عن كتب لنرى جوهر تفكير بوزانكيث في هذا الصدد .

يقول بوزانكيث «ان العلاقة بين أى عقل وبين عقل المجتمع يمكن مقارنتها بالعلاقة بين فهمنا لموضوع واحد وبين رأينا عن طبيعة الكل»^(١٦) ومعنى ذلك أننا حينما نمالج للعقل الانسانى ، انما نمالجه وهو في ارتباط بالمجتمع وبالدولة ، ولا نمالجه منفردا ومنعزلا ومستقلا .

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإن المبادئ التي تؤسس المجتمع واقعية وفكرية وغائية ، وهذه الواقعية والفكرية والغائية تتحد كلها فيما يسمى بالنظم . ومن هذا نخلص الى أن النظم ذات طبيعة متحدة تجمع بين الواقع والفكر والغاية . ويقول بوزانكيث بعد هذا أنه ليس من الضروري أن نتعقب بالفحص والتطليل المظاهر الخارجية للنظم كوقائع ، ولكن ما يهمنا أن نتعقب الطبيعة السامية لهذه النظم على أنها أفكار لها غايات ، أى نتعقب تلك النظم على أنها أفكار مثالية .

15. Ibid : pp. 216-217.

16. Ibid : p. 275.

ان أى تنظيم قد يقوم بدون قانون أو شريع أو قد يجرى نتيجة للارادة العامة • ولكن ثمة أمر يجب أن نضعه في الحسبان ، وهو أنه مهما كان من هذا الأمر أو ذاك فإن كل تنظيم انما يؤسس لكي يحقق غرضا أو غاية عامة معينة ، ومادام يحقق غرضا أو غاية معينة ، فإنه يشير اذن الى شئ كلى لا الى شئ فردى ، ذلك لأنه «يتضمن غرضا أو شعورا لأكثر من عقل واحد»^(١٧) • بمعنى آخر ان العقل المتضمن هنا ليس عقلا فرديا وانما عقل اجتماعى •

ويعنى بوزانكيت في تحليله فيرى أن المائلة نظام أخلاقي وأن الملكية تنظيم خلقي ، وهما نابعان عن العقل : كما يفسر المجرة بأنها عنصر عقلي أيضا وعبرة عن تنظيم أخلاقي ، كما أن الطبقة هي الأخرى عنصر من عناصر العقل ، ويتناول في هذا الصدد الطبقة الصغيرة ويشير الى متضمناتها الأخلاقية •

ويرى أن الدولة القومية «هي التنظيم العريض الذى يحتوى على خبرة عامة ولازمة للحياة العامة • وهذا ما يجعلنا نعرفها على أنها ذات قوة مطلقة أعلى من قوة الأفراد»^(١٨) •

ولما كانت الدولة القومية تنظيما ، فيلزم أنه لا يوجد للفرد الواحد الا دولة واحدة • والدولة القومية ذات طبيعة أخلاقية ، لأنها بقواها المختلفة ، وبارادتها العامة ، تجبر الذات الأنانية على الارتفاع والسمو حتى تصل بها الى الذات الكلية العامة •

يقول بوزانكيت «والدولة القومية كفكرة أخلاقية هي عقيدة أو هدف بل ويمكن القول بأنها لرسالية»^(١٩) تقوم بالتبشير وتنادى باتباع الهدى •

17. Ibid : p. 277.

18. Ibid : p. 298.

19. Ibid : pp. 589.

وبعد أن يتناول بوزانكيث الأسرة والملكية والجيرة والطبقة والدولة القومية ، ويرى فيها جميعا أنها نظم أخلاقية وفكرية نجده لا يتوقف عند الدولة القومية ، وانما يتخطاها الى الانسانية بوجه عام ، ومما لاشك فيه أن الانسانية وهى «علم الكائنات العاقلة التى تتمر وجه البسيطة ، والمحركة على أنها وحدة»^(٢٠) لابد أن يكون لها شأنها فى فلسفة كفلسفة بوزانكيث . ولذلك فهو يقرر أن الفلسفة الكاملة لا يمكن أن تقف عند الدولة دون أن تتعداها الى الانسانية، وهى الفكرة العامة جدا . ويرى بوزانكيث أن فكرة الانسانية يجب أن تظهر لكى تسيطر على الدولة ولكى ترتفع عليها ، ولكى تجمع الأغراض والامكانيات المتعلقة بالحياة الانسانية «فكرة الانسانية فكرة كلية وعامة»^(٢١) .

وفى رأى بوزانكيث أن فكرة الانسانية ليست مترادفة مع النـوع الانسانى ، كما أنها لا تتساوى مع النوع الانسانى من حيث هو مجتمع، ان فكرة الانسانية هنا ليست جمعا لأفراد أو لأعداد من الجنس البشرى، وانما هى أكثر كمالا وكلية من هذا . وفى هذا يقول بوزانكيث «ان فكرتنا عن الانسان لم تتكون عن طريق الاحصاء الساذج، ولكن تكونت عن طريق قانون يفسر الوقائع الأدنى كمالا وترابطا بواسطة وقائع أكثر كمالا وارتباطا»^(٢٢) . ويجيبه أن فكرة الانسانية ليست مترادفة مع فكرة النوع الانسانى الذى يكون مجتمعا ما . اذ أن فكرة الانسانية أعم وأشمل وأكثر ارتباطا وعقلية من هذا المجتمع أو ذاك .

لقد وصلنا الآن مع بوزانكيث الى تحليله للنظم مبتدئين بالعائلة ثم الطبقة ثم الدولة ثم النوع الانسانى ثم الانسانية على أنها أفكار متوالية تتالى على هذا النحو طبقا لدرجة نضجها وكمالها وكليتها ، فلنطبقه أكمل

20. Ibid : p. 593.

21. Ibid : p. 305.

22. Ibid : p. 306.

من العائلة والدولة أعم من الطبقة ، والنوع الانساني أشمل من الدولة ،
اذ النوع الانساني أعظم من الدولة بفكرة الانسانية أكثر كمالا وترابطا
من فكرة النوع الانساني . ولقد رأينا بوزانكيث يتناول هذه الأفكار
جميعها من وجهة نظر مثالية فكرية خالصة . والمهم الآن هو الى أين
نصل في هذه المتوالية ؟ وما هي نهاية المطاف لهذه الرحلة الفكرية المثالية
المبتدئة من الفرد أساسا والمتدرجة الى العائلة والى غيرها من النظم
المتفاوتة ؟ هنا يجيب بوزانكيث ، ان نهاية المطاف ليست هي الدولة أو
النوع الانساني أو حتى فكرة الانسانية ، ان العقل الانساني يستمر
في التحرك لكي يزيح التناقض ولكن يشكل عالمه وذاته في وحدة أعلى ،
وتظل الروح أو النفس تنتقل على هذا النحو وتتفتح على المجتمع بالفن
والدين والفلسفة التي يرى بوزانكيث «أنها دم المجتمع» (٣٣) .

السنا هنا أمام تفكير هيغلي خالص ؟ السنا هنا أمام مبدأ التناقض
أساس الديالكتيك الهيغلي ، ذلك الديالكتيك الذي لا يتوقف فيه العقل
عن طريق إزالة التناقض لكي يصل الى المطلق ؟ يجب أن نقرر بصراحة
أن هذا الذي أورده بوزانكيث عن مبدأ التناقض وعن تحرك العقل
الانساني ، وعن تفتح الروح على المجتمع بالفن والدين والفلسفة ، هي
أفكار هيغيلية من الطراز الأول بل هي أساس وصلب الديالكتيك الهيغلي .

وقبل أن ننتقل من هذه النقطة ، نود أن نشير هنا الى فكرة هامة
وهي أن بوزانكيث ينتقل عنده العقل من الأسرة الى الطبقة الى الدولة
القومية وهكذا باحثا عن الكمال والمتمام والكلية ، منحيا عن طريق
التناقض الذي يكون بينها ، هادفا الى الوصول الى أقصى درجات الكمال
والكلية ، هذا العقل هو الأساس وهو الأصل . ان العقل هو الأساس
وهو الأصل وحركته الداخلية الفكرية هي التي ينتج عنها كل هذه
الفروع . ان بحث العقل عن وحدة أعلى جعلته ينتقل — في حركة داخلية

فكرية أصلية - من ذاته كذات عامة الى ماهو أشمل وأعم وأكمل ، ولكنه هو الأساس • ولذلك فنحن نجد بوزانكيث ، وفي نهاية كتابه هذا ، وبالتطبيق على المجال السياسى وحده يقول «ان حكم الذات هو أساس الحكم السياسى»^(٢٤) •

نحن هنا أيضا أمام الديالكتيك الهيجلى ، أمام حركة العقل الداخلية التى ينتقل فيها من فكرة الى أخرى حتى يصل الى الكمال ... الى المطلق ... الى التمام •

والواقع أن بوزانكيث تأثر فى فلسفته السياسية بهيجل وروسو على وجه خاص • ويرى بوزانكيث تأكيدا لهذا رأى الأخير أن تأثير فلسفة جان جاك روسو السياسية على المفكرين الألمان بصفة خاصة كان كبيرا وعظيما ، بل ويرى أكثر من ذلك أنه ما من فيلسوف فرنسى كان له من التأثير خارج بلاده مثلما كان لروسو ... يقول بوزانكيث «لقد كان لروسو من القوة فى الدنيا ما لم يحصل عليه أى كاتب فرنسى خارج بلاده»^(٢٥) ويأخذ بوزانكيث فى الفصل التاسع من هذا الكتاب فى بيان تأثير روسو على الفكر الالمانى خصوصا عند كانط وفشته وهيجل مستعينا بالنصوص التى تشير الى هذا التأثير ، مبينا الوشائج التى تربط بين الفكر الالمانى وفكر روسو ، مصددا للروابط المختلفة بين هذين النوعين من الفكر ، عارضا لأوجه التأثير والتأثر بينهما ، شارحا كيف أن الفكر الالمانى مدين لفكر روسو •

ويلاحظ بوجه علم أن تأثير كتابات هيجل قد سادت الفصل التاسع كله والفصل الذى يليه بوجه خاص ، كما سادت الروح الهيجلية صفحات كثيرة من هذا الكتاب ، ولعل هذا يرجع الى تأثير فلسفة هيجل على الفكر

24. Ibid : p. 311.

25. Ibid : p. 219.

البوزانكييتي • ان بوزانكييت يعرض لكتاب هيجل عن فلسفة الحق
 Philosophy of right بصورة مسببة وعريضة ، ويتفق معه في معظم
 نقاط فلسفته بل وفي جوهر فلسفته وفي صميمها ، كما يعرض لفلسفة
 الروح عند هيجل بالاضافة الى عرضه لكثير من الآراء الهيجلية مبينا
 أوجه الاتفاق والتعارض فيها مع فكر توماس هل جرين • ولقد نلّمسنا
 شيئا سبق ، وأثناء عرض فلسفة بوزانكييت السياسية ، آثار كل من
 روسو وهيجل في تلك الفلسفة • ولما كان هيجل متأثرا بروسو على حد
 قول بوزانكييت فإن دين بوزانكييت لروسو يكون كبيرا •



ثالثا

فلسفة بوزانكيت الاخلاقية

لقد جرى العرف الفلسفى فى المجال الأخلاقى على أن يحدد صينا معينة أو أوامر أخلاقية يروم بها توجيه السلوك توجيهها أخلاقيا . ولذلك انحدرت اليها الكثير من الصيغ والوصايا والمصطلحات والأفكار التى تتجه هذا الاتجاه . ترى هل يتخذ بوزانكيت هذا الطريق أعنى هل يضع لنا شروطا وصيفا توجه سلوكنا فى ميدان الأخلاق ؟ وهل يرى فى الأخلاق فلسفة تبدأ بأوامر أخلاقية يجب أن يتبعها الانسان لكى يكون أخلاقيا ؟ وهل يعدد وصاياها سواء أكانت عشرة أو أقل أو أكثر يوصينا بالاسترشاد بها واتباعها ؟ أم أن الأمر لايمدو أن يكون هذا أو ذاك ؟ هذا هو ما سنتبينه بعد دراستنا للأخلاق عند بوزانكيت .

يرى بوزانكيت أن هناك ثلاثة مواقف يقفها بعض الناس عند النظر فى الحياة وفى السلوك الأخلاقى وفى تقديرهم للخير وهى :

أولا : موقف الرضا *Complancy* ويذهب هذا الموقف الى «أن كل شئ على ما يرام ، سواء فى عالمنا هذا أو فى العوالم الأخرى»^(٣٦) ومن ثم فإن هذا الموقف يرغب أن يقول أن هناك شرا ، فكل شئ خير كما أنه يؤيد الاتجاه القائل بأن الكمال موجود فى كل الأشياء ، وأن الخيرية سائدة ، والقيم منتشرة . ويلخصه هو موقف تفلؤلى ساذج .

ثانيا : موقف الرجاء أو التوقع *Expectancy* : وهو موقف يرى

26. Bosanquet, B. : Some Sugestion in Ethics ch. vii. p. 172.

المش والاكمال في سلسلة الحوادث التي تقع أمامنا ، ولكنه يؤمن بجنة أرضية أو سماوية ينتهي فيها المش ، وتتلاشى فيها كل الآلام السابقة وتنقضى بالتعويض أو بالكفأة أو بالإنابة Compensation

ثالثا : موقف اليأس أو القنوط Despair وهو موقف يؤمن بمستوى معين من الخيرية والكمال ، ولكنه ينكر إمكانية الوصول الى هذا الخير أو ذلك الكمال سواء في عالمنا أو في العوالم الأخرى فهو موقف يائس خالي من كل أمل في الوصول الى الكمال أو الخير .

ويرى بوزانكيث بعد عرضه للمواقف الثلاثة السابقة أن «أولئك الذين يتبنون أيا من المواقف الثلاثة الآتية •• قد ضلوا الطريق»^(٢٧) : فليست لديهم البصيرة التي تمكنهم من رؤية الحقيقة ، كما أنها بجملتها مواقف زائفة ساذجة : لا نصيب لها من الصحة : فموقف الرضا هو بلا شك موقف ساذج زائف في قبوله كل شيء على أنه خير ، وفي رضائه عن الحوادث والظواهر رضا مطلقا ، وفي اقتناعه الكامل بالخيرية والكمال في كل الأشياء • وموقف الرجاء أو التوقع هو موقف زائف أيضا خصوصا حينما يقرر بأن الكمال لا يوجد الا نتيجة لعملية تاريخية ، وأنه سيأتي حتما سواء في عالمنا هذا أو في عالم آخر نتيجة لهذه العملية التطورية نحو الكمال • أما الموقف الثالث والأخير أي موقف اليأس والقنوط فهو لا يقل عن الموقفين السابقين ساذجة وزيفًا خصوصا في عدم اعترافه بإمكانية التوصل الى الخير أو الكمال سواء بعملية تاريخية أو بالعقيدة أو بأي وسيلة أخرى ، كما أن هذا الموقف يشير الى أن الانسان سيظل متهكما عن القيم مهما حاول ومهما ناضل • وبديهي أن اليأس يقضى على أمن الانسان وسعادته •

ان بوازنكيث هنا ينكر هذه المواقف الثلاثة ويهدمها دهما • ولنا أن

27. Ibid : pp. 173-174.

نسأله الآن وما السبيل ؟ يجيب بوزانكيت بأن المبدأ الذى اقترحه والذى يستحق أن نعرفه جميعا هو «أن على الإنسان أن يعترف أنه يموت دائما ، أى أنه يفقد باستمرار أجزاء من ذاته ، ومن ممتلكاته ، ومع ذلك فهو ينمو دائما، أى أنه يحقق أمرا أو يستحوذ على شيء لم يكن حاصلا عليه ، وهذا ينبثق من طبيعته التى لا يستطيع التحلل من الالتزام بها. وإذا فهم الإنسان هذا، ولم يكن قلبه مع الأشياء المتغيرة والردية، وإنما مع شيء كامل ثابت يبقى خلال فقدانه المستمر لأجزائه من ذاته وفيما تملكه. إذا قبل هذا بالفريضة وبالذافع الدينى. «فإنه سيُشعر ويدرك معنى للحياة» (٢٨) ومعنى هذا أن على الإنسان أن يعلم جيدا أنه لا يوجد خير بدون أن يفقد شيئا ما ، وألا يتوقع أن يرى الكمال فى عالمه المتناهي هذا مع تسليمه — بالرغم من هذا — بالكمال الحقيقى . فالحياة كسب وخسارة ، خير وشر ، كمال وعدم كمال ، ويجب أن نقبل الحياة على هذا النحو . وكلما كان سلوكنا فى هذا العالم الممتلىء بالتقابلات مقادا بالارادة الخيرة المشبعة بالقيم ، كلما كان خيرا .

ولكن ما هى القيم ، وما هو هذا الخير ؟ يجيب بوزانكيت بأن القيمة أو الخير ليسا معطيتين من معطيات الإدراك الحسى ، انهما كما يقول بوزانكيت «مقولتان تتحقق فيهما الأشياء بدرجة أكبر أو أقل» ولكنهما ليسا شيئا من هذه الأشياء (٢٩) ومن ثم ظهر القول القائل بأن القيمة غير محددة وأن الخير غير محدد أيضا، ومعنى هذا القول هو أننا لانرى القيمة كاملة فى أى مكان أو زمان، كما أننا لانرى الخير كاملا فى أى اتجاه أو فى أية أنحاء ، انهما مقولتان لا تظهران بتمامهما وكاملهما فى أى شيء من الأشياء .

ومثل هذه الافكار عن الارادة الخيرة ، وعن أننا لا نجد الخير كاملا

28. Ibid : ch. vii. p. 178.

29. Ibid : ch. 11. p. 50.

في أى اتجاه أو في أية أنحاء وعن أن القيمة مقولة وكذلك الخير — مثل هذه الافكار — كائنية بالدرجة الاولى • وعجبا أن يتأثر بوزانكيت بكانط في فلسفته الأخلاقية مع أننا سوف نرى — خلال عرضنا لفلسفة بوزانكيت الأخلاقية — أن بوزانكيت لا يوافق على أى صيغ أو أوامر أخلاقية تقودنا وتوجه سلوكنا في الميدان الأخلاقي ، الأمر الذى نجده بوضوح في كتاب كانط عن نقد العقل العملى الخالص •

ونحن حينما نثبت شيئاً على أنه خير وله قيمة وحينما نتفوه بحكم قيمى مثل «بعض الأشياء تكون خيرة» فإننا هنا نجعل من القيمة والخير صفتين أو كفتين لموضوع أو لعدة موضوعات • وإذا لم نفعل هذا، أى إذا لم نربط الخير والقيمة بالأشياء فإننا «نفصل بذلك القيمة عن الواقع»^(٣٠) كما يقول بوزانكيت • وبذلك تكون القيمة صفة أو كيفية كما يكون الخير صفة أو كيفية لموضوعات نخبرها من الخارج أو نصف بها الواقع أو كما يقول بوزانكيت تصبح القيمة والخير «صفتين للموضوعات»^(٣١) •

ويرى بوزانكيت أن الخير يرتبط بالارادة الخيرة ، تلك الارادة التى تميز الأرواح المتناهية أى الانسان فيقول «لا يمكن أن نتصور شيئاً على أنه خير داخل أو خارج العالم ... بدون ارادة الخير»^(٣٢) بمعنى أن الخير أو القيمة لا توجد بذاتها وإنما هى تتصل بالانسان وبارادته • ومن ثم فالخير والقيمة يتصلان بالارادة الخيرة المنبثقة عن الانسان •

ولما كانت القيم متصلة بالموضوعات من جهة ، وبارادة الانسان من جهة أخرى ، فإن النتيجة هى أن «المالم الواقعى هو عالم قيم»^(٣٣)

30. Ibid : p. 53.

31. Ibid : ch. III. p. 65.

32. Ibid : ch. III. p. 58.

33. Ibid : ch. III p. 65.

وأن القيم مرتبطة فيما بينها • وهذا يؤكد اتجاه بوزانكيت الى الوحدة والكلية والترايط ، ذلك الاتجاه الذى ستوضحه العناصر التالية التى سنتناولها هنا ونحن بصدد دراسة الأخلاق عند بوزانكيت • ويمكن بطورة أخلاق بوزانكيت فى العناصر الآتية : الحياة لأجل الآخرين ، والخير الاجتماعى ، والغباء والشر والمقاب ، والضمير ، كما سنعرض لدراسة نقدية تحليلية للأخلاق عنده •

الحياة لأجل الآخرين :

«حينما نقول ان انسانا أو انسانة ما يحيا أو تحيا كلية لأجل الآخرين فإننا نعى بهذا مدحا غير محدد»^(٢٤) أى نعى به سموا أو علوا فى الايثارية والاشارة الى شخصية تكرر نفسها كلية للخدمة *Unselfishness* العامة • ونحن هنا لا نجد أية صعوبة عملية فى فهم هذه العبارة على الرغم من أنها غير محددة ، وعدم تحديدها هذا يؤثر بعض الأسئلة مثل : ما معنى أن تحيا لأجل الآخرين ؟ وما تلك الأشياء التى يمكن أن يقدمها الفرد الى الآخرين ؟ وهل يعلم الفرد ماذا يجب عليه أن يفعله ازاء الآخرين ؟ وهل درس اهتمامهم أو رفايتهم ؟ وهل هو يهتم باخلاص وبايثار بهم وبحياتهم ؟ ثم قد يسأل الانسان نفسه فوق كل هذه الاسئلة المحيرة سؤالا أكثر تعقيدا منها وهو : ما الذى امتلكه أنا لكى أقدمه الى الآخرين ؟ •

وهذا كله يجعلنا ننظر الى العبارة «الحياة لأجل الآخرين» نظرة أكثر دقة وانتقانا من النظرة العادية الفضفاضة الساذجة التى ينظر بها الانسان العادى • وإذا نظرنا اليها هذه النظرة الدقيقة فانه سيتضح لنا على التو أن هذه العبارة يجب أن تفرج عن عدم التحديد هذا لكى تصبح محددة • وهنا يقول بوزانكيت «... أنه لن الواضح أن الحياة

34. Ibid : ch. I p. 10.

لأجل الآخرين يجب أن تتضمن قيما محددة ووضعية نكد في الوصول اليها أو ايجادها»^(٣٥) .

ويرى بوزانكيت أن الحياة لأجل الآخرين ليست متساوية مع الايثارية أو التضحية بالذات : فمن جهة أولى يذهب بوزانكيت الى أننا لا نلاحظ جانب البذل أو الايثار وحده كما لا نلاحظ جانب الأخذ أو الأثرة وحده أيضا ، وانما نحن نلاحظهما دائما معا . يقول بوزانكيت «وفي الواقع فاننا نمطى في كل فعل نفعله شيئا ونحصل على شيء»^(٣٦) وعلى ذلك فالايثارية وان كانت خيرا فانها لا تعنى تماما ولا تقابل عبارة «الحياة لأجل الآخرين» اذ لا يثار بدون أثره ولا عطاء بدون أخذ . ومن جهة ثانية يذهب بوزانكيت الى أن التضحية بالذات ذات معنى أعمق من الحياة لأجل الآخرين فيقول «ان قانون التضحية ليس له علاقة خاصة بالأفعال المتصلة بالأشخاص الآخرين ، انه يشير الى شيء أعمق وأوسع من الحياة لأجل الآخرين»^(٣٧) كما يقرر بوزانكيت أنه في بعض الأحوال تتساوى التضحية بالذات مع التضحية بالآخرين فيقول ان قانون التضحية «يعتمد على مبدأ قد يتضمن التضحية بالآخرين بنفس القوة التي يتضمن بها على التضحية بالذات»^(٣٨) ويخلص بوزانكيت من هذا الى أن الحياة لأجل الآخرين ليست هي بالضبط الايثارية أو التضحية بالذات .

واذا عدنا الآن الى قول بوزانكيت الذي يقرر فيه أن الحياة لأجل الآخرين تتضمن قيما محددة ووضعية فان أول معنى يمكن أن نستخلصه من هذا القول هو أن هذه القيم غير شفهية . وهذا أمر واضح فيما

35. Ibid : p. 4.

36. Ibid : ch. I. p. 4.

37. Ibid : p. 7.

38. Ibid : p. 6.

يتعلق بقيم الحق والجمال ، فكل من الحق والجمال قيمة موضوعية لا تتأثر بأهواء الأشخاص واتجاهاتهم ، ولا بالعلاقات المتباينة التي تقوم بينهم . ولكن يقول بوزانكيث أن هناك صعوبة تتعلق بشئون الحب والحياة والعدالة، فهذه كلها تتبثق عن العلاقات التي تقوم بين الأشخاص، أى على الوجود الشخصى ، كما أنه يمكننا القول بأن كل القيم لها جانب مرتبط بالأشخاص وأن «القيم المنفصلة تماما عن الأشخاص ليست بذات معنى»^(٣٩) ولكن هذه الصعوبة تتهاور من أساسها إذا ما علمنا أن الحب كقيمة أو العدالة كقيمة موجودة وجودا وضعيا سواء أمارسها الأشخاص أم لم يمارسوها ، فنحن نقاد بواسطة العدالة مثلا كقيمة ولا نقاد بواسطة الشخص الذى يمارس العدالة معى أو مع غيرى من الأشخاص وبذلك ينتج أن القيم وإن كان لها ذلك الجانب المتعلق بالأشخاص الذين يمارسونها ، إلا أنها فى حقيقة الأمر تكون موضوعية وغير شفهية .

ويذهب بوزانكيث الى أن هذه القيم هى التى يضمى الأفراد بانفسهم من أجلها «فإذا ضحى فرد بنفسه من أجل الآخرين فانه انما يفعل هذا تحقيقا لقيمة معينة ، فقد يضمى بنفسه لانقاذ الآخرين من الفرق مثلا ، وهو هنا يروم تحقيق قيمة معينة هى قيمة الحياة ، وقد يضمى بمصالحه من أجل مصلحة الآخرين تحقيقا لقيمة العدالة أو قيمة الحب وهكذا ، والحياة لأجل الآخرين ترتكز على أساس عريض هو «أننا لسنا شيئا الا اذا تعرفنا على اتحادنا بشيء أكبر»^(٤٠) فاتحادنا بشيء أكبر أو ارتباطنا بكل هو «أساس الأخلاق والدين»^(٤١) وإذا عرفنا هذا ، أى اذا علمنا أننا لا نعى شيئا الا فى الكل الذى يحتملنا ، وإذا علمنا أن حياتنا لا معنى لها الا فى ارتباطها بحياة أكبر ، وإذا علمنا بأن هذا الكل الذى يحويبنى ويحوى غيرى هو الحقيقة القصوى — اذا علمنا

39. Ibid : p. 11.

40. Ibid : p. 23.

41. Ibid : p. 23.

كل هذا - أدركنا بأي معنى تكون الحياة لأجل الآخرين • ونحن نجد أنفسنا هنا مرة ثانية أمام فكرة الكلية كركيزة للأخلاق •

ولكن بوزانكيت يرى أنه ليس بكف أن نقول أن على الإنسان أن يحيا لأجل الآخرين ، إذ أنه من الضروري أن نشير بوضوح الى نوع الأفعال التي عليه أن يفعلها للآخرين ولنفسه إذا أراد أن يحيا حقيقة لأجل الآخرين وهي أن يكون كلياً في أفعاله ، غير مكثف بفرديته المنعزلة، مدركاً أن أفعاله لن تكتسب حقيقتها وجدارتها إلا إذا ارتبطت بأفعال أكبر واندمجت في كل أعظم • ومن ثم فعلية أن يضع نصب عينيه الوحدة الاجتماعية والقيم المعظمي •

ويرى بوزانكيت أن الحياة لأجل الآخرين تتطلب إيماناً بحياة أخرى ذات قيم أسمى وأعمق من قيمنا الأرضية ، فيها نكمل أعمالنا ونتمها، ونشعر بالهدف الأسمى من الحياة • وهذا يجعلنا ننظر الى الحياة والى العالم نظرة كلية شاملة مستمرة لا تنتهي بالموت ولا تباد بالفناء من الحياة الأرضية •• ونحن نجد أنفسنا هنا مرة ثالثة أمام فكرة الكلية والشمول •

الخير الاجتماعي :

إن القول بأن إنساناً ما قد كرس نفسه للخير الاجتماعي ليس مرادفاً تماماً للقول بأن هذا الإنسان يحيا لأجل الآخرين • ولقد عرفنا معنى أن يحيا الإنسان لأجل الآخرين ، أما الخير الاجتماعي فيشير الى رغبة الفرد مستمدة من رغبة المجتمع أو «رغبة مجتمعه تتضمن رغبته»^(٤٢) • ويقول بوزانكيت «إن الهدف هو رغبتي أنا ، أو فرصتي في الرغبة مشبع بالترغيبات الضرورية لرغبة ، وفرصة

42. Ibid : p. 25.

الرغابية ، لكل فرد آخر ، أى لكل فرد يهمنى وأعره فى الجماعة» (٤٣) .
وبعبارة أخرى يقول بوزانكيث أن الخير الذى يتعقبه هنا هو «رغابية
جميع الأفراد الذين يؤلفون مجموعتى ، متضمنا رغابيتى الخاصة» (٤٤) .

ومن ثم تصبح العدالة هنا هى القانون الذى يؤكد أنه لا بد من
التوزيع العادل على المجموعات المتشابهة ، فإذا كان هناك مجموعة الناس
لها نفس المطالب فإنهم يرتبطون بمجموعات متشابهة ، ويجب عليك أن
تعالجهم جميعا معاملة واحدة اللهم إذا كان هناك حجة تجعلك تعالج
بعض هذه المجموعات معاملة مختلفة . وأنه إذا عالجت أيا منهم علاجا
مختلفا فإن الباقي سيمسأل . . لماذا ؟ وهذه القوة التى تجعلك تسأل
لماذا ؟ هى أساس ما نسميه بالمساواة والعدالة بين الناس فإن هذا
السؤال يتضمن محاولة التراضى ، وذلك عن طريق معرفة سبب معاملته
ومعاملة غيره بطريقتين مختلفتين . أن كل انسان يعرف أن الناس المختلفين
يحتاجون الى أشياء مختلفة ، ولكنه يعتقد بأن هذا لن يكون الا إذا
برهن على سبب هذا الاختلاف ، وهذا كله يتركز على قاعدة تقول «أن
مطالب الأشخاص كلها متساوية ، وذلك بسبب طبيعتهم الأولية كوحداث
انسانية ، وإذا كان على هذه المطالب أن تختلف فيجب أن تكون هناك
حجة تبين سبب اختلافها» (٤٥) .

ويعتقد بوزانكيث بأن القيم العليا مثل الخير الأعظم والحق والجمال
بالإضافة الى الدين تؤدي الى رغابية المجتمع المتدين ، وبالتالي الى
رغابية كل الأفراد «وأن هذه القيم العليا كلية Universal (٤٦)» .

وكلها أدت القيم العليا الى رغابية كل أفراد المجموعة التى انضم

43. Ibid : p. 28.

44. Ibid : p. 33.

45. Ibid : p. 27.

46. Ibid : p. 32.

اليها ، وكل أفراد المجموعة التي تنضم أنت اليها ، كلما كانت بمثابة وسائل توصلنا الى رغاية المجتمع ومن ثم «فإن الخير الأخلاقي انما يتألف من الاهتمام برغاية كل الأفراد»^(٤٧) وهذا هو الطريق الأول في بناء الخير الاجتماعي .

أما عن الطريق الثاني في فهم الخير الاجتماعي فيتجه اتجاهها عكسيا ، فإذا كان الخير الاجتماعي بالمعنى الأول يتألف من الاهتمام برغاية كل الأفراد ومن ثم رغائيتي ، فإن المعنى الثاني يبدأ من رغاية الفرد من حيث هو تحقيق لقيمة أو قيم معينة ثم يتجه الى رغاية كل الأفراد . فالخير لا يكون خيرا الا بالنسبة الى الفرد أولا «فكل خير هو خير فرد ما ، وإذا كان هناك خير فأنما يكون ذلك هو خيري»^(٤٨) ومن ثم فإذا كان المعنى الأول للخير الاجتماعي يركز على كلمة اجتماعي أولا ثم يضع كلمة الخير على أنها تالفة ومشتقة ، فإن المعنى الثاني للخير الاجتماعي يضع كلمة الخير أولا ، بينما يضع اجتماعي كصفة تابعة لاحقة للخير .

ويعتقد بوزانكيت بأن المعنى الثاني هو معنى بديهي ، إذ أنه من العسير أن تعتبر القيم على أنها مجرد وسائل تؤدي الى رغائية الجماعات أو المجموعات ، ومن ثم الى رغائية الأفراد ، بينما من السهولة بمكان أن نوجه اهتماماتنا الى عناية الفرد بالآخرين ورؤية كيفية تطور هذه العناية واستخلاص الخير منها ، بمعنى أن نوجه اهتماماتنا الى رؤية الخير حينما ثم نتبع هذا الخير في المجال الاجتماعي الكبير .

كيف يعلم الانسان ماذا يفعل ؟

لقد قلنا في بداية تعرضنا للاخلاق عند بوزانكيت اننا لن نجد عنده صيغا أو أوامر أو وصايا أخلاقية توجهنا للسلوك الأخلاقي . ان الفلسفة الأخلاقية يقول بوزانكيت «لا تستطيع أن تفعل شيئا ازاء ارشادنا الى

47. Ibid : p. 34.

48. Ibid : p. 38.

السلوك ، غمى لا تستطيع أن تتمدنا بقوانين عامة نستطيع أن نستطيع بواسطتها — بعملية استنباطية الصواب من الخطأ في سلوكنا»^(٤٩) .
 أن وظيفة الأخلاق تنحصر في إلهامنا الخير والشر ، ولكنها لا تعطينا أية أوامر أو صيغ أو وصايا تتعلق بحياتنا الأخلاقية . وبما أن بوزانكيث لا يؤمن بالقواعد أو الصيغ الأخلاقية فإنه ينقد كائط الذي جعل كتابه نقد العقل العملي الخالص أساسا للأخلاق ، ووضع في هذا الكتاب صيغ وقواعد تحدد السلوك ، وتوجه مساره ولذلك نجد بوزانكيث يقول «أنه إن الصعوبة البالغة أن نفهم في كثير من الأحيان معنى المصطلح عقل أو العقل العملي في المجال الأخلاقي»^(٥٠) . ويرى بوزانكيث أن «المجال العقلي لا يكون إلا في البناء وفي الكلية وفي التكاملية التي نفسر بها أى نظرية وأى منطق خلاق»^(٥١) . وهنا عودة الى فكرة الكلية والاطلاق ، ونبذ لفكرة القواعد والصيغ والأوامر الأخلاقية التي تقرر بأن هذا صائب وهذا خاطئ ، وأن عليك أن تفعل ذلك . إن الحياة عند بوزانكيث «ليست اختيارا بين ما هو أبهى أو أسود ، أنها عمل واستنباط واختراع»^(٥٢) . ومن ثم فالقواعد والصيغ الأخلاقية لن تنفيد .

وإذا كانت القواعد والصيغ والأوامر غير مجدية في المجال الأخلاقي ترى هل تجدى النصيحة ؟ يجيب بوزانكيث بأن الأفعال الأخلاقية يجب أن تكون نابعة من الذات ومن الذات وحدها ، تلك الذات التي تصرف نفسها خير معرفة ، والتي تكون مؤمنة بالقيم ، عارفة بظروفها وحدودها . وبوزانكيث هنا يعارض أى اتجاه يقول بأن النصيحة لها دور في السلوك الأخلاقي ذلك لأن من ينصحك لا يعرف ذاتك أكثر من معرفتك أنت لها .

49. Ibid : ch. VII. p. 161.

50. Ibid : ch. VI. p. 157.

51. Ibid : p. 157.

52. Ibid : p. 154.

ان حياتى الأخلاقية مرتبطة بظروفي وبارادتي الأخلاقية وبفهمي
وبمدى ارتباطي بالقيم ، وليس عندي قائمة بما هو خير وقائمة أخرى
بما هو شر ، لكن على أن أفعل ما أستطيع طبقا لكل ظرف وكل واقعة
بشرط أن أناصر الخير وأؤيده ، ليس خيري فقط وانما خير الآخرين .

واذا لم تكن النصائح ولا الأوامر أو الصيغ أو القواعد الأخلاقية
تربني ماذا أفعل ، فكيف أعلم ماذا أفعل ؟ وكيف يكون سلوكي أخلاقيا؟
وكيف اتجه اتجاهها سليما والنصح لايجدى وليس أمامي صيفا أو قواعد
تحدد لي سلوكي أخلاقيا ويوجهان أفعالي في الاتجاه السليم ، والاتجاه
السليم يقول بوزانكيت «يعتمد على تكويني للارادة الخيرة في الذات ،
تلك الارادة التي تمرست وتدربت جيدا بواسطة نسق مترابط من
القيم»⁽⁵³⁾ . وهذا يعني أننا اذا أردنا أن يكون سلوكنا الأخلاقي منضيا
في اتجاهه السليم ، فعلينا أولا أن نعرف وأن نقدر القيم على اختلافها ،
وأن ننظر اليها نظرة تقدير واحترام . ولكن تقديرونا للقيم على هذا
النحو لا يكفي ، اذ يجب أن يتبع هذا تكوين ارادة خيرة ، فالمسرفة
والتقدير وحدهما لا يجديان بدون وجود تلك الارادة الخيرة : ارادة أن
أسلك سلوكا سليما ، أى أن الأمر يحتاج الى «ارادة خيرة موجهة بنسق
مكتمل ورفيع من القيم الممكنة»⁽⁵⁴⁾ .

واذا توفرت الارادة الخيرة الموجهة بنسق من القيم ، فان سلوكنا
مع ذلك لن يكون أخلاقيا تماما وذلك بسبب أن الانسان مخلوق متناه
وأن التناهي نقص ، وهذا النقص من شأنه أن يجعل سلوكنا الأخلاقي
محدودا غير مكتمل . ولكن وبغض النظر عن تناهينا وآثاره في السلوك
الأخلاقي فاننا «اذا عرفنا ما هي القيم وما هي خصائصها العامة ، واذا

53. Ibid : p. 133.

54. Ibid : p. 134.

عرفنا ما هي الإرادة التي تجعل من هذه القيم موضوعا لها ، والتي لا تكون محددة بأحكام مسبقة ، ويكون لديها القدرة على أن توحد ذاتها بالقيم^(٥٥) ، اذا عرفنا كل هذا فاننا نستطيع أن نقول اننا نمسير في طريق النجاح نحو السلوك الأخلاقي سيرا أفضل ما يكون بالنسبة الى وجودنا الانساني المتناهي .

أما المدى الذي يجب أن ينتشر اليه سلوكنا الأخلاقي فهو مدى كبير وكلي . وبالمثل فان بوزا نكيت يرى بنزعة الكلية أن الواجب الأخلاقي لا يجب أن يقتصر على مكان معين أو فئة معينة أو اتجاه معين بل يجب أن يكون «واجبك في كل مكان تجده فيه»^(٥٦) .

ويمكن الآن أن نستخلص بعض الحقائق المتصلة بالسؤال كيف أعلم ماذا أفعل ؟ فليس هناك مبدأ عام نستقي منه معرفتنا بماذا نفعل ، ولكن هناك محاولة التقدم الى أحسن حياة يمكن أن نحياها . وهذه الحياة الأحسن ترتبط بارادتي الخيرة من جهة وبالقيم من جهة أخرى ، وهذه القيم غير شخصية على الرغم من أنها تتجسد في الأشخاص ومن ثم فان الأحسن هنا يرتبط بالعالم بأجمعه باعتباره مجموعة من الأشخاص . وباعتبار أن القيم غير شخصية . أما المشكلة الرئيسية هنا فهي تتمثل في كيفية استطاعة وجودنا الانساني المحدد أن يجمع بين «الأحسن» وبين «ما نستطيعه» .

وينادي بوزانكيت علاوة على هذا بالتضحية الفردية من أجل الخير الأسمى ، وهذه تضحية عظيمة إذ أن «وجودنا ليس محمدا في ذاتنا ، ولكنه يدخل في وحدة الأرواح»^(٥٧) .

55. Ibid : p. 147.

56. Ibid : p. 134.

57. Ibid : p. 153.

رابعاً

فلسفة الجمال عند بوزانكيت

طبيعة الحكم الجمالى وارتباطه بالشعور عند بوزانكيت ، تمهيد وتقديم :

ان الحكم الجمالى هو حكم قىمى ، يهدف الى تقييم الآثار الفنية بقصد تبين ما تنطوى عليه من مسحة جمالية • والحكم الجمالى بوجه عام يختلف عن الحكم الرياضى أو المنطقى ، اذ أن العامل السيكولوجى ، من شعور بحالات النفس كالفرح والحزن والألم ... الخ لا يمكن أبدا أن يكون له أدنى أثر فيما يتعلق بالأحكام الرياضية والمنطقية •

وكما أن الحكم الجمالى يختلف عن الأحكام الطبيعية والرياضية ، فهو كذلك قد يختلف عن الأحكام الأخلاقية ولا سيما عند اتباع المدرسة العقلية ، فبينما تصدر هذه الأحكام عن مستويات أخلاقية معينة ، نجد أنه يتعذر إصدار حكم مطلق من الناحية الجمالية بحيث يشمل جميع الأفراد • وتعدد الأحكام الجمالية على هذا النحو إنما يرجع الى الاختلافات العديدة بين أذواق الناس وإلى تنوع اهتماماتهم ، وذلك رغم أن المدرسة الاجتماعية قد سارت فى التيار المعارض للنزعة الفردية التى ينتج عنها ذلك التصدد متكاتف مع التيار الموضعى الذى ابتدعه «أوجيست كونت» فى غضون القرن التاسع عشر • وقد حسب هؤلاء المعارضون — يقول الدكتور محمد على أبو ريان — «للنزعة الفردية أنهم بهذا يحترمون الأسلوب العلمى التجريبيى ، ولكن الحقيقة هى •• أن موقفهم هذا ينطوى على تنكر ومجافاة للروح العلمية الحققة •» فقد قطع الوضعيون وأتباع المدرسة الاجتماعية والتجريبييون على وجه العموم شوطا بعيدا فى ترقية الأحكام الجمالية من سماتها الفردية ، فأجهدوا أنفسهم فى تقنين المقاييس المادية للظواهرات الجمالية لكى يقيس

اخضاع هذه الظواهر لما تخضع له بالفعل جواهر الطبيعة من مقاييس مادية ، فمثلا يرجع بعضهم جمال الصورة أو الرسم أو التمثال الى مقاييس مادية ، مثل درجات التلوين وأنواعه المختلفة الظلال والانعكاسات الضوئية والخطوط وطريقة ترتيب وموازنة مفردات الصورة أو الرسم ... الخ^(١) .

لقد حاول هؤلاء - تعشيا مع نزعتهم المادية تلك - أن يصدروا الأحكام الجمالية على الأجسام الانسانية والحيوانية ، فنراهم يخضعون الجسم الحي للمقاييس المترية ، ويكتفون بقياس المظاهر الخارجية للجسم الانساني ، ثم يستخرجون ويرصدون المتوسطات النهائية لكي تصبح مقاييس نهائية للجمال الحي ، نحكم في ضوءها على تلك الأجسام بالجمال أو القبح .

ولقد غفل هؤلاء جميعا على أن الانسان كائن حي معقد غاية التقيد ، وأنه يتكون من نفس بالإضافة الى البدن ، وأن هذه المقاييس مهما بلغت دقتها لن تستطيع الا أن تسبر الجسم وحده دون النفس ، بمعنى آخر لن تستطيع تلك المقاييس أن تنفذ الى النفس وإلى لونها الخاص ، ذلك اللون الذي يحس به الفنان ويعتمد منه وحيه والهامة في ابداعه للآثار الفنية وكذلك يحس به المتذوق هيتجاوب معه بالنفس والروح سواء أكان هذا التجاوب راجعا الى الصورة نفسها كموضوع أو الى ما تثيره الصورة في نفس المتذوق من ذكريات تتعلق به ، فغتنخل كعامل مؤثر في تكوين الحكم الجمالي .

هذا وتتدخل في حكمنا الجمالي معاني كثيرة مرتبطة ، فإذا حللنا الحكم الجمالي لشخص ما ، «فسوف لا نرى فيه تمييزا بين ما هو جميل

(١) محمد على ابو ريان : فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة «الفصل الثاني ص ٦٨» .

وما هو نافع ، وكذلك بين ما هو جميل وما هو لذيق أو مريح أو لطيف أو نبيل أو خير • وكل هذه المعاني يرتبط كلها أو بعضها بمفهوم الجمال عند الرجل العادي ، بحيث يتعذر أن نجد معنى الجمال لديه مبرراً منها • بل أن الكثير من هذه المعاني يتداخل بالفعل في الأحكام الجمالية للمتقنين أو لذوى الأذواق المرفهة ، فقد يكون الشيء لديهم جميلاً ونافعاً معاً ، أو قد يكون جميلاً ولطيفاً أو لذيقاً أو مريحاً للأعصاب في نفس الوقت» (٣) •

هذا والأحكام الجمالية ترتبط أشد الارتباط بالتذوق الجمالى ، إذ أن حكمنا على الشيء بالجمال يعنى أننا نفذنا الى باطنه وتغلطنا الى داخله ، وحدث بيننا وبينه ضرب من التماس الموجدانى • ولا يعنى هذا أن «التذوق تجربة صوغية غامضة تتحد فيها الذات مع الموضوع ، بل أن الذات — خلال التذوق — تتعاطف مع الموضوع لادراك معناه والكشف عن ثرائه الفنى ومدى ما يتكشف فيه من اتحاد بين الشكل والمحتوى أى بين المادة والصورة» (٣) •

إن المتذوق يصدر حكمه على العمل الفنى وكذلك فإنه يضع نفسه موضع الفنان الذى أبدعه وكأنه يمتلك الأثر الفنى ويتعاطف معه وحقيقة الأمر أن المرء لا يتذوق العمل الفنى إلا إذا كان «متأملاً» و «مشاركاً» فى نفس الوقت إذ أن التأمل وحده لن يكون إلا نظرة سطحية ساذجة تقف عند الحدود الباردة لناخ العمل الفنى فلا نحسك بالجهد الخلاق الذى يكمن وراء ظاهرة التعبير الفنى •

إن المتذوق ينفذ الى الكيفية الوجدانية للموضوع ، ويقترب من المدس الأصلى للفنان الذى ابتدع أو خلق هذا الموضوع ، بمعنى آخر

(٢) نفس المرجع : الفصل الثالث ، ص ٧٣ •

(٣) نفس المرجع : الفصل الخامس ، ص ٨٩ •

ان المتذوق لكى يحكم يلزمه أن يتعاطف مع الموضوع • ولكن ألا يؤدي هذا التعاطف مع الموضوع الى أن أحكامنا الجمالية ستكون شخصية • وعلى هذا يكون لدينا عدد من الأحكام يقدر أعداد المتذوقين ؟ ان كانظ يرد على ذلك بأن الحكم الجمالى ولو أنه شغفى الا أنه يتسم بالضرورة وبالأولية ، هاتان الصفتان اللتان تتيحان له أن يكون موضوعيا • ويجب أن يتبادر الى ذهننا هنا أن هذه الموضوعية ليست كموضوعية الأحكام الطبيعية والرياضية بل ويمكن تفسيرها هنا على أن هناك احساسا مشتركا بالجمال بين الناس يجعلهم يتفقون أو يكادوا يتفقون على تقدير السمة الجمالية في الأثر الفنى •

ولكى يكون حكمنا الجمالى سليما ومتطابقا مع أحكام الآخرين بقدر الامكان وبقدر الطاقة ، فإنه يلزم أن نقوم بعملية تربية للتذوق الجمالى، ونبدأ بها في وقت مبكر ، أى منذ مرحلة الطفولة حتى تتفتح ملكة الاحساس بالجمال منذ البداية •

تناول بوزانكيث في المحاضرة الأولى الطبيعة العامة لفلسفة الجمال من حيث الاتجاه والتأمل والخلق ، أما المحاضرة الثانية فكانت عن الاتجاه الجمالى في تجسده ثم يتناول الطبيعة والفنون ، وفي المحاضرة الثالثة عرض بوزانكيث أشكال الاشباع الجمالى ثم علاقة الجمال والقبح ويقول بوزانكيث في مقدمته لهذا الكتاب «اننى سأحاول قدر الطاقة أن أتحدث حديثا لا القواء فيه ، وليس حديثا تعليميا»^(٤) أو مدرسيا •

ان ما قصده بوزانكيث في هذه المحاضرات الثلاث هو ما يلي :

١ - أن يشير الى ما نعلمه حينما نتحدث عن الخبرة الجمالية على أنها شيء مضاد لأى شيء آخر سواء من الناحية النظرية أو العملية •

4. Bosanquet, B. : Three lectures on aesthetis. Preface, p. vi.

٢ - أن يشير الى الأسس الرئيسية التي نستطيع أن نميز وأن نربط بواسطتها النطاقات المختلفة للجمال في الطبيعة ، والشريحة الكلية للفن الجميل ، وبالتالي الفنون الجميلة المتعددة .

٣ - أن يتعقب الاختلاف والترابط بين كفايات الجمال المختلفة .

ويقول بعد ذلك «اننى لن أحاول القيام هنا بتدريس أو تعليم فلسفة الجمال ، اننى سأصف وأحلل موضوعى بطريقة مباشرة قدر طاقتى ... وما سوف أقوله هنا سيصبح أساسيا»^(٥) .

وبوزانكيت في تعقبه للجمال يحدد لنا منذ البداية دائرة اهتمامه ، ويقول ان دائرة اهتمامه غيما يتعلق بالدراسات الجمالية هي تلك الدائرة التي تقرر أن الجمال جزء من الفلسفة وفروع من فروعها «فنظرية فلسفة الجمال فروع من فروع الفلسفة»^(٦) . ان اهتمامه سينصب أساسا في البحث على الاتجاه الجمالى عبر الحياة ، وفي تقصى أشكال القيم المرتبطة به . انه هنا يعلن أن همه لن ينصب على تحديد «القواعد الخاصة بالانتاج الجمالى ، أو على نقد عمل الفنانين ... أو على الاهتمام بالجمال كظم يتناول التفسير المسهب لعلل السعادة أو عدمها في الاحساس وفي الخيال»^(٧) .

وعلى هذا النحو يقرر بوزانكيت منذ البداية أن تتاوله للدراسات الجمالية لن ينصب على دراسة القواعد التي يتم عن طريقها ووفقا لها الانتاج الفنى ، كما لن ينصب على النقد الفنى لأعمال الفنانين ، علاوة على أنه لن ينصب على الجمال من حيث كونه علما يبحث في أسباب حدوث السعادة وفي أسباب غيابها . وذلك كله لأنه حدد لنفسه منذ

5. Ibid : p. 1-2.

6. Bosanquet, B. : A history of aesthetic. Introduction p. xi.

7. Bosanquet, B. : Three lectures on aesthetic. p.p. 2-3.

البداية طريقا واضحا وهو أنه سوف يتناول الجمال على أنه فرع من
فروع الفلسفة .

إن الجمال هنا وبهذا المعنى لن يكون جمالا حسيا تجريبيا ، وإنما
سيكون عقليا وروحيا . وعلى ذلك نجد بوزانكيت يقرر بأن واضع
نظريات فلسفة الجمال «يرغبون في فهم الفنان لا لكي يشاركوا هذا
الأخير فيه ، ولكن لكي يرضوا اهتماماتهم العقلية» (٨) .

فلسفة الجمال عقلية إذن وروحية ، ومادام الأمر كذلك فنحن لن
نتناول الجمال مع بوزانكيت من زاوية عملية تجريبية ، وإن نبحت في
الأعمال الفنية من ناحية التنفيذ والإجراءات ، ولن نفحص الانتاج الفني
كشيء يباع ويشترى . . ان ما يهمنا هنا هو دراسة التيار الجمالي من
حيث هو تيار عقلي . . دراسة الجمال على أنه نوع من المعرفة العقلية
المحصنة . . دراسة الجمال على أنه نظرية فلسفية وفرع من فروع
الفلسفة ، دراسة الشعور الجمالي الممتد عبر التاريخ وعبر الحياة .
وهنا يقول بوزانكيت في مقدمة كتابه الكبير «تاريخ فلسفة الجمال» ان
ما أرغبه هو «محاولة كتابة تاريخ الشعور الجمالي بقدر الامكان» (٩) .

وتاريخ الجمال ، وتاريخ الفن الجميل هو تاريخ الشعور الجمالي .
ويقول بوزانكيت «ان تاريخ الفن الجميل هو تاريخ الشعور بالجمال
الحقيقي . . والنظرية الجمالية هي التحليل الفلسفي لهذا الشعور ، التي
تكون الاحااطة بتاريخه شرطا ضروريا» (١٠) .

ومن ثم يصبح تاريخ فلسفة الجمال عبارة عن «رواية تتعقب الشعور
الجمالي في صورته العقلية للنظرية الجمالية» (١١) .

8. Bosanquet, B. : A history of aesthetic. Introduction, p. xi.

9. Ibid : p. vii.

10. Ibid : ch. I. p. 2.

11. Ibid : p. 2.

تعريف الجمال :

ليس هناك تعريف للجمال يحظ بقبولنا، أو بالقبول العام، وعلى ذلك فإن التعريف الذى يقول به بوزانكيت هو تعريف اصطلاحى يلتزم هو به حين يتحدث عن الجمال • وبوزانكيت يقرر بأن تعريفه هذا منبثق عن الأقدمين انبثاقه عن المحدثين ••• وبالنسبة للأقدمين فإننا نجد أن معظم النظريات التى بحثت فى الجمال ربطت ذلك الجمال بأفكار التناسق والنظام والسميرية والانسجام بين الأجزاء وباختصار ربطته بالقاعدة العامة التى تربط الاختلاف فى الوحدة ، وبالنسبة للمحدثين فإننا نجد تأكيدات كثيرة على أفكار مثل المفزى والتعبير ، والملاحم • وإذا ربطنا آراء الفلاسفة القدامى بآراء الفلاسفة المحدثين ، فإننا نستطيع أن نخلص بالتعريف التالى للجمال «الشيء الجميل هو ذلك الحاصل على تعبير مميز وناطق للإدراك الحسى أو التخيل ، وهو خاضع لأحوال التعبير المجرد أو العام لنفس الوسط» (١٢) •

وإذا بحثنا فى ذلك التعريف لوجدناه يجمع بين أفكار مثل المفزى ، والتعبير وهى أفكار الفلاسفة المحدثين عن الجمال وبين أفكار النظام أو السميرية من حيث أن الشيء الجميل خاضع لأحوال التعبير وينتظم من خلاله ، بمعنى آخر «فإن الاختلافات بين الأشياء الجميلة تدوب فى وحدة أعلى وتنصهر فى كل يجمعها» (١٣) •

ويرى بوزانكيت أن الجمال لا يرتبط بفكرة ما هو مفيد ، فليس من الضرورى أن يبعث كل شيء جميل فىنا السعادة ، كما أنه ليس من الضرورى أن يحقق ما هو جميل فائدة أو منفعة فالجمال الرفيع سواء أكان منبثقا عن الطبيعة أو الفن ليس جالبا للسعادة فى كل الأحوال •••

12. Bosanquet, B. : A history of aesthetic, ch. p. 5.

13. Ibid : p. 6.

كما أنه ليس كل ما هو سعيد ... جميلاً^(١٤) وفي هذا يقول الدكتور محمد على أبو ريان في كتابه القيم عن فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة «ليس الجمال خيراً أو منفعة ، ولو أن أفلاطون ... يطابق بين الجمال بالذات والخير بالذات ، فقد تتعارض الظاهرة الجمالية مع الخير الذى تعارف عليه الناس ، كما نجد ذلك عند اتباع مدرسة الفن للفن»^(١٥) . ويقول فى موضع آخر من نفس الكتاب وبالتطبيق على الفن : الفن : مطلب ضرورى للإنسان يندفع الى تحقيقه سواء جلب له منفعة عاجلة أم عجز عن أن يجلبها له . وهو كالمعرفة الخالصة يطلبها الكائن العاقل لذاتها تحدوه الرغبة الخالصة للتفسير وحسب^(١٦) .

والخلاصة هي أن بوزانكيت قد أبان فى تعريفه للجمال عن أن الفواحي السيكلوجية مثل السعادة والألم ، والضار والمفيد ، لا ترتبط بالشيء الجميل من حيث هو كذلك ، وإنما ترتبط بأحوالنا النفسية وبميوولنا وبمواظفنا وقيمنا تجاه ذلك الشيء الجميل .



المعنى الواسع والمعنى الضيق للجمال :

ثمة معنيان للجمال ، الأول هو المعنى الواسع والثانى هو المعنى الضيق فيجب أن يكون هناك كما يقول بوزانكيت ، كلمة عامة لما نعتبره طيباً من الوجهة الجمالية ... والطيب الجمالى يجب أن تكون له كيفية عامة ، وعقلية عامة أيضاً . والكلمة الوحيدة التى نجدها ونحن بازاء هذه الكيفية هي كلمة أوصفتها جميل^(١٧) .

14. Ibid : p. 7.

(١٥) محمد على أبو ريان : فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة ، الفصل الثانى ص ٧١ .

(١٦) نفس المرجع . مقدمة عامة ص ٩ .

17. Bosanquet, B. : Three lectures on caesthetic. Lec. 3. pp. 82-84.

ومما لا شك فيه أن الجمال بهذا المعنى العام له درجات متفاوتة في الاستعمال ، كما أنه يختلف من حالة لأخرى . وهذا التفاوت في درجاته ، وتلك الاختلافات في حالاته هي التي تجعل من المستحيل أن نقيم خطأ بين ما هو جميل وما هو غير ذلك خلال تلك الدائرة الواسعة للطيب الجمالي . ويرى بوزانكيت «أن هذا المعنى الواسع لكلمة جميل هو في النهاية المعنى الصحيح» (١٨) .

هذا هو المعنى الواسع ، فلننظر الآن في المعنى الضيق للجمال . يقول بوزانكيت أنه طالما أن الإنسان العادي يحيا فإنه يطلب الجمال دائما بمعنى ما هو سار له ولاحاساساته العادية . وهذا هو المعنى الضيق .

ويعود بوزانكيت بعد ذلك ويقول ان الجمال بمعناه الواسع — وهو المعنى الصحيح عنده والذي يأتي بالتعليم وبالبصيرة الجمالية — هو الطيب الجمالي . ولكن هذا المعنى العام الذي يساوى الطيب الجمالي يتكون من طائفتين هما الجمال البسيط والجمال المركب .

الجمال البسيط والجمال المركب :

والجمال البسيط هو الذي لا يحتوى أو يعطى عما هو غير جميل ، وهو أيضا ما يسعد عمليا أى إنسان ومثاله ، النعمة البسيطة ، والإيقاع السهل ، والوردة والوجه الممتلئ ، شبابا وحيوية ... فكل هذه تسعد وحدة النفس والبدن العادية .

أما الجمال المركب فله ثلاثة أبعاد هي : التعقيد ، والجهد ، والعمق .

أما عن خاصية التعقيد فهي واضحة ، ذلك لأن الموضوع الجمالي المركب لا يحتوى على كل ما يحتويه الجمال البسيط وحسب بل يحتوى على أكثر من ذلك ومن هنا يأتي التعقيد .

رحميه الجهد واضحة أيضا . فن الشعور يتجسد في أى بناء من الابنية الجمالية . ولكنه يتطلب بعد ذلك جهدا عميقا وتركيزا في فهمه : بمعنى آخر ان الجمال البسيط اذا كان لا يحتاج الى أى جهد في فهمه والانفعال به . فان الجمال المركب يحتاج في فهمه الى بصيرة جمالية نفاذة وتعليم وتدريب طويلين في النواحي والنظريات الجمالية .

والجمال المركب يمتاز أيضا بالعمق ، فنحن نجد فيه دائرة عريضة من الصور ، كل منها لها اتجاهه الذى يميزه ... وهذا يتطلب تركيبات للتعبير وأخرى للاحوال منفصلة باتساع عن خطوط الأحوال العادية للصياغة (١٩) .

واذن فالجمال المركب يمتاز عن الجمال البسيط بأنه يمتلك ثلاثة أبعاد رئيسية هي : التعقيد ، والجهد ، والعمق ... الا أن بوزانكيت يعود بعد ذلك ويقرر أنه «ليس هناك خطأ دائما يمكن اقامته بين الجمال البسيط والجمال المركب» (٢٠) مؤيدا بذلك اتجاهه الفلسفى نحو الترابط والكلية ، وسائرا في طريق الوحدة الشاملة التى تصل في نهاية المطاف الى المطلق .



هل هناك صلة بين القبح والجمال ؟

يقرر بوزانكيت أن النظر للجمال بالمعنى الواسع لا بالمعنى الضيق ، وما في هذه النظرة من درجات واختلافات تؤدي في النهاية الى هدم كل خط يقام بين الجمال والقبح أو على حد تعبير بوزانكيت نفسه يؤدي الى قضم التناقض الشهير بين الجمال والقبح .

19. Ibid : p. 94.

20. Ibid : p. 95.

ولكن كيف يكون ذلك ؟ ان القبح من زاوية له أبعاد الجمال المركب وهى التمتع والجهد والعمق . ومن زاوية ثانية يعتبر بوزانكيت أن الجمال شعور من غير جامد أو راكد ، ومن ثم فإن الأشياء التى تنتج متضادات للجمال (أى القبح) يجب أن تكون مرنة أيضا ، تجسد شيئا وتعتبر عن ذاتها فى صورة ، ومن ثم تجسد الشعور وعلى ذلك ينطبق عليها التعريف العام للجمال السابق ذكره .

ولكننا قد نتدارك الأمر ونقول ، ولكن القبح لا يعبر الا عما هو غير سار ، وهنا يجب بوزانكيت نعم ولكن شمة أمر هام وهو أن عدم السرور هذا يرجع فقط الى (ضعفنا وحاجتنا الى التعليم)^(٣١) كما أن عدم السرور هذا مضاد للجمال بمعنى الضيق والذى قلنا أنه يعنى ما هو سار . ان هذه النظرة الضيقة للجمال ليست مقبولة عند بوزانكيت .

ومن زاوية ثالثة يقرر بوزانكيت أن القبح قد يكون ناتجا عن أجزاء متعددة كل منها يتمثل فيه الجمال ، بمعنى أن أجزاء ما قد تكون جميلة على انفراد ولكن جمعها مما قد ينتج صورة قبيحة ، لأن الأجزاء الجميلة أصلا لا يمكن أن تتجسد أو تتجمع فى صورة واحدة أو على حد التعبير البوزانكيتى نفسه (قد توجد مجموعة من الأجزاء الجميلة ترغض أن تجتمع مما فى تجسد كلى واحد)^(٣٢) فإذا ما جمعناها فإنه ينتج عن ذلك شيئا أو صورة أو عملا قبيحا .

وعلى ذلك فالقبح متصل بالجمال ومتضمن فيه ، فهو ليس غايابا للجمال ، أو نطلقا منفصلا عنه ، أنه فقط جمال وضع فى غير مكانه نتيجة لضعفنا وجهلنا وعدم معرفتنا .

الفصل التاسع

صمويل الكسندر

وفلسفة الزمكان

أولا

مفاهيم الزمان والمكان

حيث أن ميثافيزيقا سمويل الكسندر تقوم على فكرة متصل الزمان المكاني أو المكان الزمني* فيلزم أولا أن نعرض لمفاهيم الزمان والمكان.

يذهب روزنتال وجودان في مجعهما الفلسفي الى أن الزمان والمكان هما صورتان الخاصتان بوجود الأشياء أو الحادثات ، وهذه الأشياء وتلك الحادثات نجدنا في العالم الخارجي الواقعي . هذا من جهة . ومن جهة أخرى يمكن اعتبار الزمان والمكان كصورتين لادراكنا وهذا التعريف الأخير يتفق مع أصحاب الاتجاه المثالي ، بينما التعريف السابق يتفق مع أصحاب الاتجاه الواقعي^(١) .

ويرى لالاند Laland في مجعته الفلسفي والنقدي أن المكان وسط مثالي يتصف بطابع خارجية أجزائه ، وفيه يتحدد موضع أو محل ادراكاتنا ، وهو يحتوى بالتحالي على كل الامتدادات المنتهية ، وأنه نظام تتساوق الأشياء في الوجود ومعيتها الحضورية في تلاصق ومماسة وتجاوز وتقارن . أما الزمان فهو نظام تتلعب الأشياء ، أو الحادثات في تحالي وتلاحق وتماق^(٢) .

ويهمنا الآن أن نبين أهم المفاهيم التي ارتبطت بالزمان والمكان ،

(*) يستطيع القارئ أن يرجع الى كتاب المؤلف الفرد نورث هوايتهد: فلسفته وميتافيزيقاه ، دهر المعرفة الجامعية ١٩٨٠ لادراك تلك الصلة الوثيقة بين الفلسفة والنظريات العلمية .

1. Roscathel & Judin : A dictionary of Philosophy (1967) p. 453.
2. Laland : Vocabulaire philosophique et critique. p. 215.

موجهين النظر منذ البداية الى أن تتباين هذه المفاهيم لا يعنى أن هناك زمان حقيقى وآخر غير ذلك ، أو أن هناك مكان حقيقى وآخر غير حقيقى ، بل أن الزمان والمكان تختلف وجهة النظر اليهما ، وباختلاف وجهات النظر هذه تتباين المفاهيم عنهما وأهم هذه المفاهيم .

١ - المفهوم العلمى للزمان والمكان :

يحدد جان غال العلم بأنه «الفيزياء التى تعدد الرياضيات أدواتها ولتقتها ومن ثمة منهجها»^(٣) ويرى روزنتال وجودان أن العلم هو «ذلك الضرب من ضروب الفكر أو الوعى الانسانى الذى يمثل نسقا System متقدما .. ويعتمد صدقة على التحقيق التجريبي .. ويرتبط بالضبرة العلمية»^(٤) ، والعلوم الفيزيائية تستهدف فى الأصل تفسير ظواهر العالم الفيزيائى بأن تقدم تصورات للعالم مرتبطة بخبرتنا الموضوعية، وقابلة للتحقق من صدقها^(٥) ولا بد للعلم بطبيعة الحال من أن يتناول بعض المفاهيم مثل الزمان والمكان والمعية والمادة والطاقة ... الخ ، ولكنه حينما يتناولها ، فإنه يتناولها فى أبعادها الفيزيقية الظاهرة ، وسماتها الواقعية الخالصة ، وتعبيراتها عن مظاهر ووقائع ، ثم يحاول أن يجد العلاقات التى قد تنجم عنها واقعا ، ويوصل اذا أراد بعد تتمته بالتجربة الى قوانينه ونظرياته .

والتعلم إذن لا يدرس زمانا كليا عاما ، ولا يدرس مكانا مجردا تمام التجريد ولا يتحدث عن العلية كمبدأ فكرى خالص ، ولا عن المادة من منظور فلسفى ، أن العلم يتناول هذه وغيرها فى اطار مواقف امبيريقية وفى نطاق عمليات تجريبية يقول همبل (Hempel) ان المصطلح العلمى

3. Jean Wahl : The philosophers way. ch. xi.

4. Rosenthal & Judin : A dictionary of philosophy. p. 402.

5. Hempel, C. : philosophy of natural science, Introduction of Philosophy series. ch. 5.

لا يكون له معنى الا في نطاق المواقف التجريبية»^(٦) .

ومن ناحية أخرى فطابع الاتجاه العلمى فى تناول المشكلة بوضوح كامل أن تكون المفاهيم والنظريات ترتبط ارتباطا وثيقا بما يحرزه المنهج العلمى من تقدم لدى العلماء أنفسهم . ومعنى هذا أن الزمان والمكان قد تطور مفهوما العلمى تطورا هائلا من العصور القديمة الى نيوتن الى انشتاين الى بدايات القرن العشرين . . وسوف نتناول الآن بعض المفاهيم العلمية للزمان والمكان من وجهة نظر الرياضة والفيزياء وعلم وظائف الأعضاء والجيولوجيا^(٧) .

(١) المفهوم الرياضى للزمان والمكان :

يمكن الرجوع بالمفهوم الرياضى للمكان والزمان الى المدرسة الايلية وعلى وجه خاص الى زينون الايلى ، فقد ذكر زينون أن الزمان والمكان ينقسمان الى ما لا نهاية له من النقاط ، والزمان ينقسم الى ما لا نهاية له من الأتات ، وأن هذه النقاط وتلك الأتات ليست الا كيانات تصورية أو تجريدية بحتة ، وهى تمثل التصوير الرياضى بوجه عام ، الذى ينظر الى موجوداته باعتبارها كيانات تجريدية أو رياضية خالصة من ابتداء العقل البشرى . ومع أن زينون قد بنى على هذا حججه الشهيرة التى تثبت استحالة الكثرة والحركة الا أنه لم يلاحظ أغاليط براهينه وعلى وجه خاص ، الخطأ الجوهرى الذى جعله يخلط بين قابلية المكان والزمان للانقسام وبين فكرة الانقسام اللامتناهى لهما^(٨) . كما كان فيثاغورث ومدرسته لبنة ثابتة فى تأسيس المفهوم الرياضى للزمان والمكان ، وذلك بتقريره هو ومدرسته أن العالم كله عدد . وأن الله نفسه عبارة عن عدد فهذه نظرة تجريدية للعالم والوجود .

6. Zeller, E. : Outlines of the history of Greek philosophy. p. 53.

7. Ibid : ch. 7.

8. Rosenthal & Judin : A dictionary of philosophy. p. 426.

والحق أن المفهوم الرياضى للمكان والزمان لا ينظر في مطابقة المكان والزمان للواقع أولا ، ومن ثم أصبح الزمان مقبولة مجردة تجريدا مطلقا ، كما أصبح المكان كذلك . أن الزمان متصل متجانس مطلق ، وكذلك المكان ومن حيث الخصائص يكون الزمان عند الرياضيين متصلا فريدا واحدى البعد ويكون المكان متناظر الاتجاهات وله ثلاثة أبعاد .

لم يعد الزمان والمكان في المفهوم الرياضى أكثر من رموز. صورية لا معنى لها الا في المعادلات الرياضية ، كما تطورت الرياضة وأصبح هناك المكان المتعدد الاتجاهات بالاضافة الى المكان ثلاثى الأبعاد ، بل وإذا أضفنا بعد الزمان الى المكان حصلنا على متصل الزمان والمكان أو المكان الزماني رباعى الأبعاد . والوجود المتعدد الاتجاهات صورة من صور وجود المادة أو الواقع المختبر في العالم الخارجى ، والوجود الثلاثى الأبعاد يظهر وجوده في شتى أنساق الهندسة التى تتناول المكان بالدراسة^(٩) .

(ب) المفهوم الفيزيائى للزمان والمكان :

يؤكد المفهوم الفيزيائى الزمان والمكان على الأصل الفيزيائى بواسطة الرجوع الى العالم الخارجى .. عالم الخبرة مستعينين بالمنهج العلمى القائم على الملاحظة ووضع الفروض والتجريب والاستقراء .. ومن هنا يكون الزمان والمكان مقولتين أمبيريتيتين أو تجريبيتين ، تشتقان من التجربة ، وتستمدان منها ، قبل أى تدخل من عقل أو ملاحظ ، وفي هذا قلل منكوفسكى "Minkowski" أن نظرات المكان والزمان التى أود أن أعرضها عليكم انبثقت من تربة الفيزياء التجريبية ، وفي هذا تكمن قوتها^(١٠) ، وعلى هذا النحو كان الفيزيائيون مضطرين «لأن يهبطوا بلزمان والمكان من أعالي جبال الألب أى من أوليتيها وقبليتيها الى

9. Ibid : p. 36.

10. A. D. Abro : The evolution of scientific Thought, p. 432.

الواقع التجريبي لكي يضعونهما في حالة صالحة للاستفادة ، وهكذا أصبح الزمان والمكان بالمعنى الفيزيائي موضوعين وواقعيين وخارجين عن العقل وعن أفكاره الفطرية القبلية .

ويمكن النظر الى العالم الفيزيائي على ثلاث مستويات :

المستوى الأول : هو المستوى البشرى العادى للنظر ، وهو ما يمكن أن نسميه بمستوى الكون الأوسط *Midicomm*

المستوى الثانى : مستوى الكون الأكبر *Macrocomm*

المستوى الثالث : مستوى الكون الأصغر *Microcomm*

وبالنسبة الى المستوى الأول فان حواسنا العادية تطلعنا وتقودنا الى زمان يتتالى واحدى البعد ولا سبيل الى الرجوع فيه ، والى مكان ثلاثى الأبعاد ، أى أن التجربة ومجال الملاحظة والخبرة العادية تطلعنا على أن المكان والزمان مقولتان فيزيائيتان مطلقتان مستقلتان أو منفصلتان الواحدة عن الأخرى ، المكان امتداد متصل ثلاثى الأبعاد ، والزمان امتداد متصل واحدى البعد . وهكذا «يمكننا القول بأن اعتقادنا فى ثلاثية أبعاد المكان ، وواحدية بعد الزمان يمكن تفسيره على أساس الخبرة الحسية»^(١١) ويبين مارزينو وسميث انبثاق فكرة «المتصل» هذه عن أساس حسي وواقعي فى المستوى الأول الذى نحن بصددده بقوله «أنه كلما لاحظ الانسان الكون المرئى حوله ، فانه لا يملك الا أن يستنتج أن الحركة فيه تضى على نحو متصل فطيران طائر من الطيور ، أو سقوط حجر من الأحجار ، أو حركة نجم من النجوم ... أو حتى حركة الانسان نفسه ، لهى من الأمثلة الواضحة الجلية على التابع المتصل من

11. Marzenou & Smith : philosophy of physical science in the 20 century from "The evolution of science (1936) pp. 385-386.

نقطة الى أخرى»^(١٢) ، ويقول A.D. Abro في هذا المعنى «أن الاصوات أو الملموسات تتصل وتلتج في غيرها من أصوات وألوان وملحوسات دون أية طفرات مباغنة ، مجموع هذه الاحساسات المتصلة يكون ما نسميه متصلا حسيا»^(١٣) .

أما المستوى الثاني وهو مستوى الكون الأكبر فإن التجربة تطلعننا على كون لا اقليدي (غير مسطح) لا ينفصل فيه المكان عن الزمان كمتصلين مستقلين بذاتهما كما كان الأمر بالنسبة الى المستوى الأول ، وانما تكشف لنا التجربة عن متصل الزمان المكاني أو متصل المكان الزماني ، وهو رباعى الأبعاد لأنه يشمل أبعاد المكان الثلاثة وبعد الزمان الواحد ، أو بمعنى آخر أصبح متصلا رباعيا من نقاط ثلاثية الأبعاد مقرونا بمتصل من الآتات واحدى البعد .

أما المستوى الثالث والأخير وهو مستوى الكون الأصغر فإنه يوجهنا الى عالم غريب ، يتمرد على كل تحديد أو تعيين زماني مكاني بالمقاييس العادية ، انه يوجهنا الى عالم خفى لا يخضع لمسطرة أو ساعة أو الى عالم الكثرونات وبروتونات وغلقت من الحتمية والقوانين .

وهكذا يطلعننا المستوى الأول على مكان ثلاثى الأبعاد واحدى البعد ، ويطلعننا المستوى الثاني على متصل رباعى الأعداد ، بينما يوجهنا المستوى الثالث الى عالم لا يخضع لمكان فيزيائى أو زمان طبيعى .

(ج) المفهوم الفسيولوجى للزمان والمكان :

إذا كان مفهوم الزمان والمكان بالمعنى الفيزيائى يرتبط بمحسوساتنا فإن مفهوم الزمان والمكان بالمعنى الفسيولوجى يرتبط باحساساتنا .

12. A. D. Abro : The Evolution of Scientific thought. p. 23.

13. Ibid : p. 29.

وعلى هذا النحو يكون المكان في حواسنا ومراكزها العصبية في المخ أو الدماغ • يقول لالاند «يختلف المكان باختلاف الاحساسات المرتفعة والمنخفضة ، اليمنى منها واليسرى ، والأفقى منها والرأسي ، وكل حاسة من حواسنا تكون على هذا النحو مكانا فسيولوجيا» (١٤) • ومن هنا ذهب أرنست ماخ وبوانكاريه الى التمييز بين مكان بصرى، ومكان لسى ، ومكان تذوقى ومكان شمعى ومكان سمعى ، كما تحدث ولیم جيمس عن مكانية احساساتنا وذهب الى أن احساساتنا كلها ، وليس الاحساس البصرى وحده ، تتصف بالتجسسية والمقدارية والامتداد» (١٥) •

وعلى هذا النحو يكون المفهوم الفسيولوجى للمكان على عكس المفهوم الفيزيائى له ، فبينما الأول داخليا يكون الثانى خارجيا ، وبينما يكون الأول متعلقا باحساساتنا يكون الثانى متعلقا بمحسوساتنا •

ولكن أيمكن أن ينطبق هذا أيضا على الزمان ؟ أعنى أ يوجد زمان بالمعنى الفسيولوجى ؟ يجب الفسيولوجيون بأن المركب العضوى البشرى فيه ما يشير الى هذا ، فالمعضويات ممثلة بالحركات الايقاعية كدقات القلب ، والمتعلصلت الدورية ، والحركات النفسية المتتابعة ، وأن الطفل يشعر بالآلام الجوع في فترات دورية ، كأنما هو ساعة مضبوطة يدق جرسها في أوقات محددة • كما أن الحياة ذاتها وتنقلاتها من ميلاد الى فترة شباب الى شيخوخة تشير الى زمان فسيولوجى • ويرى الفسيولوجيون أن الوراثة في كل نوع ما هي الا ذاكرة فسيولوجية أو بيولوجية تحتفظ باماضى الآباء والأجداد ، وتتدخل في تشكيل حاضر الأبناء والإحفاد ، وتحديد مستقبلهم ، وتعمل من خلال ذلك على ربط الماضى بالحاضر بالمستقبل بالمعنى الفسيولوجى • ان خطانا السوية تشير الى تعاقب خطواتنا الواحدة تلو الأخرى في الزمان ، فاذا غيرنا ونوعنا في

14. Laland : Vocabulaire philosophique et critique. pp. 215-216.

15. Jean Wahl : The philosopher's way (Quantity and Quality) p. 90.

ابقاع خطانا بحيث لا تصبح سوية شعرنا بجهد فسيولوجى ، ومن ثم لا يلبث أن نرتد تلقائيا الى خطواتنا السوية التى تتطابق مع المتتالى المتجانس من آتات الزمان ، ومن هنا يكون لدينا حاسة زمانية فسيولوجية أو زمان فسيولوجى •

(د) المفهوم الجيولوجى للزمان والمكان :

يقول راسكن Raskin فى كتابه «عالم كثيرة منظورة وغير منظورة»^(١٦) دعنا الآن نتسائل عن طول فترة الحياة ... والحق أن فترة الحياة مسألة نسبية ، وتتوقف على عوامل كثيرة ولا شك أن المعادن والحيوانات والنباتات تمر فى مراحل أثناء وجودها • منها مرحلة تمثل طولتها ومرحلة تمثل شبابها ، ومرحلة تمثل شيخوختها ولكل منها عمره الخاص به ، فالرمال على شاطئ البحر هى الحبيبات التى تتولد منها صخرة من الصخور ، بينما يتمثل شباب الصخرة فى قطعة من الصخر الرملى ، وأما قطعة الكوارتز وهو صخر رملى صلب فيتمثل شيخوخة الصخرة • أى أن كل مرحلة من مراحل تكوين الصخرة يمثل فترة من فترات عمرها ... وليس من اليسير لنا أن نكون فكرة عابرة سريعة عن الزمان الجيولوجى ، لأن كل لحظة تمر لها أثر فى التثام حبات الرمل فى قاع المحيطات مثلا لتعمل على تكوين صخرة فى المستقبل ، ولكن هذا يأخذ وقتا طويلا جدا ، فلا تكفى ملايين السنين لكى تصبح الصخرة غاية فى الصلابة بالية القدم ، والوقت الذى يأخذه الجنس البشرى ليتطور وينتقل من حياة الكهف الى عصرنا الذرى ليس الا مجرد شريحة ضئيلة من الزمان الجيولوجى •

ان الزمان الجيولوجى هو الزمان الذى بدأ مع تكون الكرة الأرضية

16. Edith Raskin : Many worlds Seen-and unseen : published by David Mackay Company, New York. 1954. Ch. I.

الى الآن ، وهو يمكننا من الكشف عن زمانية الكون بأسره ، وكل كياناته من حيث البنية والتكوين ، باعتبارها كيانات زمانية أو تاريخية حية ، نامية ، يلفها التطور الشامل ، وتحتضنها الصيرورة الكونية الخلاقة •

والمكان الجيولوجى وفقا لهذا التفسير هو المكان التكويني أو البنيوي ، فالوجودات على تنوعاتها واختلافاتها تتشكل وتتكون ليس في زمان فقط وإنما في بنية مكانية ذات مقدار وامتداد وأبعاد ومواقع واتجاهات •

وعلى هذا النحو يمكن أن نقرر بأن جميع الأشياء والوجودات زمانية مكانية المبنية والتكوين ، لا نستطيع أن نفصل فيها بين مكانها البنيوي وبين زمانها البنيوي أو التكويني • وهنا يوصلنا هذا المفهوم الجيولوجى الى زمان مكانى أو مكان زمانى تتشكل ابتداء منه وتتطور كل الأشياء وكل الموجودات •



المفهوم الفلسفى أو الميتافيزيقى للزمان والمكان

وإذا كان المفهوم العلمى للزمان والمكان قد تناولهما باعتبارهما راجعين للواقع أو الخبرة الحسية أو التجربة ، فإن المفهوم الميتافيزيقى يتناولهما باعتبارهما مقولتين أوليتين قبليتين عند العقليين والمثاليين • وباعتبارهما مقولتين وجوديتين بالمعنى الامبريقى وبالتالى موضوعيتين عند الواقعيين • ولقد رأى كثير من الفلاسفة أن الزمان والمكان مقولتان مستقلتان منفصلتان الواحدة عن الأخرى : المكان هو نظام وجود الأشياء مما أو تساوqهما فى الوجود Co-existence ، والزمان هو نظام تتابع الأشياء Succession أو تملqهما فى الوقوع ، بينما ذهب آخرون ومنهم سمویل الکسندر الى الربط بين الزمان والمكان فى وحدة لا تنقسم هى

متصل الزمان المكاني أو متصل المكان الزماني^(١٧) ، وهذا الزمان المكاني أو المكان الزماني عنده هو الاصل والمادة الأولى التي تتشكل منها كل الموجودات . وهكذا تبين أن الآراء حول الزمان والمكان بين الفلاسفة ، كل يدلي بدلوه حسب تأمله ومذهبه ونسقه الفلسفي ، ولا غرابة في هذا فالاختلاف طابع الفكر الفلسفي الأصيل ، ولا يبراد للفلاسفة أن يكونوا نسخا متكررة لبعضهم البعض .

نفى الفكر الفلسفي القديم يطالعا أفلاطون Plato بأن المكان غير حقيقي ، وهو الحاوي للموجودات المتكاثرة ، ومحل التغير والحركة في العالم المحسوس عالم الظواهر غير الحقيقي ، كما أن الزمان في عالمنا المحسوس هذا غير حقيقي أيضا ، عالم المثل عنده الفوق حسي لا مكاني لأنه مثالي أو روحي ، وهو لازماني بمعنى زماننا الأرضي ، أنه أزلي أبدي . أن زماننا الأرضي ليس الا ظلالا لزمان حقيقي أزلي وأبدي عند أفلاطون^(١٨) .

أما أرسطو Aristotle فقد عرف الزمان بأنه مقياس أو عداد الحركة بحسب المتقدم والمتأخر ، ومعنى هذا أن الزمان يرتبط بالحركة من حيث أنه يعد السابق واللاحق منها أما المكان عنده فهو السطح الباطن المماس للجسم المحوى وهو على نوعين : خاص : فلكل جسم مكان يشغله ، ومشترك يوجد فيه جسمان أو أكثر .

وفي الفكر الفلسفي الحديث نجد ديكارت Descartes يعطي اهتماما خاصا للمكان وبخاصة في كتابة قواعد المنهج ، حيث يقرر في القاعدتين الثالثة عشرة والرابعة عشرة ضرورة إرجاع الموضوعات لدى دراستها إلى مقادير يمكن قياسها وحسابها والمقارنة بينها وضرورة إرجاع هذه

(١٧) انظر كتاب الكيسندر :

Alexander, S. : Space-Time and Deity.

18. Zeller, E. : Outlines of the history of Greek philosophy. p. 150.

المقارنات الى مقساويات ، ويكون ذلك بتبسيط المقدار الطبيعي : دون
الافتراض بخصاوصه الكيفية ، فيبقى لدينا الامتداد الهندسي ثلاثي
الابعاد ، ولما كان المقدار الطبيعي امتدادا هندسيا ، ولما كان يتغير
ويتحول ، فان تغيره يكون حركة ديناميكية ، أى حركة في المكان . واذا
«ليس الجسم وليست المادة شيئا غير هذا الامتداد المجرد الذي يدركه
الذهن»^(١٩) والذي يتغير تغيرا ميكانيكيا أى في مكان . الا أن ديكارت
رغم احتفاظه للموجودات الخارجية بهذه الحقيقة فانه يذكر في التأمل
الثاني أننى «... لا أستطيع أن أتصورها على هذا النحو بدون ذهن
إنسانى»^(٢٠) ، ومعنى هذا أن المكان عند ديكارت هو فكرة فطرية من
أفكار العقل ، فان لم يكن لدينا الافكار المسبقة الفطرية عن الدوائر
والمثلثات فاننا لن نكتشفها أبدا ولن نعرفها في عالم الخبرة الحسية أو
العالم الخارجى .

ويتصور ديكارت الزمان على غرار المكان ، ولكن الزمان هو المكان
منا هو الا الزمان الطبيعي الآنى ، زمان الموجودات الظاهرية في العالم
الخارجى ، للزمان المنقسم الى آنات والذي نقيس به الحركة ، ذلك أن
ديكارت يستخدم الزمان بمعنى آخر هو المعنى النفسى ، خصوصا في
الدليل الثانى على وجود الله ، حيث ينتقل فيه من الانسان الذى يحيا
في الزمان ، زمان النفس ، الى أساسها وهو الله ، والنفس جوهر
مفكر ... واذا فليست امتدادا أو شيئا مما ينطوى في فكرته على
الامتداد ، لأن المفكر عند تحليله لا يشتمل على شيء من الامتداد ، كما
أن الامتداد لا ينطوى على شيء من الفكر^(٢١) ، والآن المفكر لا يتحقق الا
في اللحظة الحادثة للإبدية أو الحس بالأبدية الخارجة عن الزمان
الطبيعى .

(١٩) عثمان أمين : ديكارت ، ص ٢٢٠ .

(٢٠) ديكارت : التأملات ، ترجمة عثمان أمين ، ص ٨٤ .

(٢١) عثمان أمين ، ديكارت ، ص ١٥٥ .

ان المكان والزمان عند ديكارت على هذا النحو مقولتان مستقلتان تمام الاستقلال : المكان هو الامتداد الهندسى ثلاثى الابعاد ، والزمان ، زمان طبيعى وزمان النفس أو الزمان الحدسى •

أما ليبنتز Leibnitz فلقد ذهب الى أن المكان غير حقيقى وانما هو مجرد نظام ترتيب المونادات Monads وتنظيم أوضاعها وتسلوقها فى الوجود ، كما أن الزمان ليس أكثر من مجرد نظام تعاقب للظواهر أو الأحداث • أما سبب هذا النظام فهو الله أو الموناد الأعظم Great Monad الذى قرر منذ الأزل هذا النظم وفقا لنظرية ليبنتز عن سبق التوافق Pre-established Harmony (٣٣) •

أما كانت Kant فقد جعل الزمان والمكان غير موجودين خارج تمثيلتانا ، يقول كانت «ان الزمان والمكان مع ما يملأهما من ظواهر فى عالم المحسوسات لا وجود لهما خارج تمثيلتانا» (٣٣) وفى نقد العقل النظرى الخالص يجعل كانت الزمان صورة من صورتي الحساسية الصورية بينما يحتل المكان الصورة الأخرى منهما • والزمان والمكان عند كانت صورتان أوليتان apriorie قبليتان ولا يرجعان بحال الى العالم الخارجى ومانكتسبه من معارف منه أى أنهما ليسا بمديان ، انهما من الافكار والقوالب الفطرية الموجودة فى العقل ، أو ضمن الاطارات الفارغة التى تمتلئ من الخارج بواسطة الحواس •

أما هيجل Hegel فيلسوف ألمانيا العظيم بعد كانت فقد أعطانا فلسفة دياكتيكية أو حركية ، تسير الحركة فيها على نحو ثائرى • يقول

(٢٢) للمزيد من الاحاطة بموقف ليبنتز يمكن الرجوع الى كتاب «الليبنتز» فيلسوف الذرة الروحية ، للمؤلف ، وفى خاتمته الترجمة الكاملة لمقالة ليبنتز المسماه بالمونادولوجيا •

23. Kant : The prolegomena to any future metaphysics. p. 52.

رسل لقد كان جدل هيجل ثلاثى الحركات^(٢٤) فكل حقيقة وكل واقع عند هيجل له ثلاثة مظاهر أو مراحل^(٢٥) كما أنه ربط ديالكتيك بالثلاثية^(٢٦)، وبالفعل فاننا نجد هيجل يقسم نسقه الفلسفى الى أقسام ثلاثة : أولا المنطق ، وهو علم الأفكار فى ذاتها ولذاتها ، ثانيا : فلسفة الطبيعة وهى علم الأفكار فى الأشياء التى تباينها ، وثالثا فلسفة الروح : وهى علم الأفكار بعد رجوعها الى ذاتها خارجة من الأشياء التى تباينها^(٢٧) . أما الجدل أو الديالكتيك الهيجلى فإنه ينتقل من الفكرة Thesis الى النقيض Antithesis ثم الى المركب منهما Synthesis .

وفىما يتعلق بنقطتنا قيد البحث فإن هيجل يخصص الجزء الثانى من فلسفته (وهو فلسفة الطبيعة) للحديث عن الزمان والمكان ، وهو يرى أن الطبيعة تتبدى فى شكل ايجابى هو المكان Space وطبقا لديالكتيك يجب أن ننقل الى النقيض ، ونقيض ما هو ايجابى (المكان) هو الزمان الذى يكون هنا سلبيا ولا يمكن أن نتوقف عند الفكرة (المكان) ونقيضها (الزمان) بل يجب أن نصل منهما الى الفكرة المركبة وهى عنده الحركة، فكلان الحركة هى جماع المكان والزمان وفكرتهما المركبة . وهذه الثلاثية المرتبطة تمثل الميكانيكيات ونقيض الميكانيكيات الطبيعيات والفكرة المركبة منهما هى العضويات ، وهكذا نسير فى طريق الجدل حتى نصل أخيرا الى المطلق .

ولقد ذهب شوبنهاور Schopenhauer فى كتابه «المالم كارادة وفكر» الى أن كل ما هو موضوع للمعرفة ، وبالتالى المالم كله ، «ليس الا موضوعا بالنسبة الى الذات ، ومدركا بالنسبة لحرك فالمالم فكرة ،

24. Russell, B. : A history of western philosophy ch. xxii. p. 758.

25. Encyclopaedia Britannica. Vol. II. p. 382.

26. Findlay, J. N. : Hegel. are examination ch. iii. p. 63.

27. Wallace : The Logic of Hegel. pp. 28-29.

ويمصدق هذا على الماضي والحاضر والمستقبل ، كما أنه يصدق على الزمان والمكان ، وهما اللذان لا تنشأ كل تنوعات وتكررات عالم الظواهر الا بهما^(٢٨) . والمكان والزمان عند شوبنهاور صورتان للمعرفة لا تقومان اذن بالذات العارفة ، أو مقولتان معرفيتان وشرطان عقليان للمعرفة والادراك فهما أوليان قبليان غير تجريبيين .

أما برادلى Bradley فلقد قرر أن الزمان والمكان غير حقيقيين بل هما مجرد مظهرين ينطويان في ذاتهما على التناقض الذاتي «فنحن لا نكاد نعرف ماذا يعنى المكان ، وإذا كان الأمر كذلك فمن المؤكد أننا لا نستطيع أن نقول أنه أكثر من مظهر»^(٢٩) ، كما أن نفس الأمر ينطبق على الزمان هل هو متصل أم منفصل ؟ هل يرتبط بالقبل أو بالبعد ؟ أم أنه في ديمومة مستمرة ؟ هل يرتبط بالمكان أو لا يرتبط به ؟ وينتهى برادلى بصدد الزمان الى قوله «وهكذا فإن الزمان مثل المكان قد ظهر بوضوح شديد أنه ليس حقيقيا ، بل أنه مظهر متناقض»^(٣٠) ان الزمان والمكان والطبيعة والعالم وكل شئ مجرد مظاهر متناقضة داخل الحقيقة المطلقة أو المطلق .

ولكن نظرية النسبية Theory of Relativity وحدت توحيدا كاملا بين الزمان والمكان ، وقد قرر هرمان منكوسكى في عبارة ماثورة له هذا المعنى بقوله : لقد أصبح المكان في ذاته مجرد ظلال ، وكذلك أصبح الزمان، وأن الاتحاد بين الاثنين فقط هو الذى يصبح له وجودا مستقلا . وهذا الاتحاد هو الذى أطلق عليه الزمانى المكاني Space-Time^(٣١) . وهذا المتصل الزمانى المكاني سيكون رباعى الأبعاد وهو يمكننا كما يقول أنشتاين من تحديد موقع كل الحادثات التى يشكل مجموعها تاريخ العالم الفيزيائى تحديدا دقيقا .

28. Schopenhauer : The world-as will - and Idea (London). 1907.

29. Bradley, F. H. : Appearance and Reality. Oxford. p. 32.

30. Ibid : p. 36.

31. Encyclopaedia Britanica. Vol. 21. pp. 103-105.

أما الفيلسوف الفرنسي الكبير هنري برجسون Henri Bergson فخلد أمدنا بفلسفة عن الزمان والمكان تختلف عن الفلفات السابقة فهو يرى : أنه لا وجود الا بالزمان وعلى أساس الزمان ، سواء أكان الوجود هو وجود النفس أو الوجود العالى بأسره . وواضح أن الزمان الذى يعنيه برجسون هنا هو ما أسماه الديمومة Duree ومن هنا يكون الزمان أو الديمومة مقولة وجودية وليست مقولة معرفية كما كان الأمر عند شوبنهاور أو كانط .

ان الزمان الحقيقى هو الزمان الحى المشفص .. زمان الواقع النفسى فى الذات الشاعرة التى تحدسه النفس وتحياه تجربة باطنية، فهو ذاتى من هذه الجهة ولكن ذاتيته وجودية وليست معرفية كما أسلفنا

وينبغى أن نميز عند برجسون بين هذا الزمان الحقيقى الذى هو ديمومة الوجود النفسى ، وبين الزمان الخارجى الذى تنصوره على غرار المكان والذى يجب تخليصه من المكان . ونستخلص من هذا أن المكان ليس على نفس المستوى من الأهمية كالزمان ، بل ان برجسون ينتقد بشدة الزمان المكانى الذى ناحت به نظرية النسبية ويرى أن الزمان متباين تماما عن المكان فبينما الاول ممتد وكيفى يكون الثانى ممتدا وكما . كما يرى برجسون أن الزمان المكانى ليس حقيقيا لأنه زمان سكونى استاتيكي يقبل القسمة ، فى حين أن زمان الديمومة .. الزمان الحقيقى فهو زمان طورى حركى حى لا يقبل القسمة .

وهذا الزمان الحقيقى — زمان الديمومة — نصل اليه عن طريق الحدس لأن الديمومة اتصال كيفى وجودى وليست مرتبطة بالرياضة أو التجريد .. . انها اتصال غير منقسم .. انها تاريخية وتقدمية وتطويرية وكيفية وخلاقة ، كما تتصف بالجدة المستمرة ولا يمكن ردها الى أبسط منها .. .

ولا يمكننا أن نتتبع الزمان والمكان في الفلسفة الوجودية برمتها ،
نظرا لتشعباتها وتعدد أعلامها ، وسوف نقصر هنا على دراسة الزمان
والمكان عند كيركجارد Kierkegaard وهيدجر Heidegger وسارتر Sartre
وقد أجمع هؤلاء على أن الحالات النفسية ... حياة الذات الوجودية
الشاعرة .. حينها الفردية المشخصة تقوم على آتات الزمان الثلاث :
الماضى والحاضر والمستقبل على اختلاف فيما بينهم •

فبينما أكد كيركجارد على أهمية اللحظة التي هي عنده أساسا للحظة
الدينية لحظة الحلول الديني، نجد هيدجر وقد أدرك التمايز بين اللحظات
الوجودية الثلاث التي تكون زمانية الوجود النفسى الا أنه يعتبر الحاضر
لحظة تتكون وتتشكل بواسطة الماضى والمستقبل ، فالحاضر الوجودى
أو الشعورى نزوع نحو المستقبل ، وهو يتحدد فى الوقت نفسه بالماضى،
أما سارتر فلفظ خالف هيدجر وقرر أن وجود الذات لا يمكن أن ينحصر
فى ماضيها اذ الماضى لا وجود تنبذه الذات •

أما المكان عند الوجوديين فهو مقولة وجودية كالزمان ، وليست مقولة
عقلية أو مجرد اطرار فكرى ينتظم الموجودات ، الا أن الزمان نسيج
الوجود النفسى ، أو الوجود الشعورى المشخص ، فالوجود زمانى ،
والزمانى وجودى (٣٣) •

ولقد أصبح الزمان والمكان عند الماركسيين موضوعين ، لا ينفصلان
عن المادة بل ان المادة ذاتها ليست الا مجلى تتبدى فيه كليتهما
وعصوميتهما • المكان ثلاثى الأبعاد والزمان واحد البعد ، يعبر المكان
عن تواجد الأشياء المادية فى تقارن ، وتجاوز ، ويعبر الزمان عن تتابع
الأشياء وتتاليها وجدليتها المادية ، والمركبة عند الماركسيين وأصحاب

(٣٢) 'لنزيد من التفاصيل يمكن الرجوع الى كتاب هيدجر عن
Existence and Being (Chicago 1949) فهو بمثابة تقديم طويل عن حياة
هيدجر ورايه فى الوجود والزمان •

المادية التاريخية والمادية الجدلية هي ماهية الزمان والمكان • فليس ثمة انفصال بين المادة والحركة والزمان والمكان •

وهكذا يصبح الزمان والمكان عند الماركسيين مقولتين للوجود الموضوعي الشيئي المادى ، وهما صورتان جدليتان الطابع ، تاريخيتان المسار ، لاتنفصلان عن المادة والحركة ، وما الزمان والمكان العقلاني الا مشتقان من الزمان والمكان الماديين ويحملان خصائصهما الديالكتيكية المادية لأن العقل ذاته ماهو الا ناتج من نواتج المادة •

وهكذا يتضح مدى اختلاف الفلاسفة فى النظر الى الزمان والمكان : فمن زمان ومكان غير حقيقيين الى زمان ومكان هما كل الحقيقة ، من زمان ومكان منفصلين الى زمان ومكان مرتبطين ، من زمان ومكان استاتيكيين الى زمان ومكان ديناميكيين جدليين ، من زمان ومكان معرفيين الى زمان ومكان وجوديين ، من زمان كيفي الى زمان كمى ، ومن زمان روهي الى زمان مادى ، من زمان أولى الى زمان بعدى ، وكذلك الامر بالنسبة الى المكان •

٣ - المفهوم السوسيولوجى للزمان والمكان

ولقد حاول علماء الاجتماع والانثروبولوجيا ايجاد مفهوم آخر للزمان والمكان وذلك بارجاعهما الى مصادر وأصول سوسيولوجية ، فلقد وجد دوركايم Durkheim أن مقولات الفكر اجتماعية المصدر ، فلقد ولدت مقولات الفكر ، ومن ضمنها مقولة الزمان ومقولة المكان ، فى باطن الدين ، ونشأت عن الدين فهي اذن نتاج للفكر الدينى ، والدين خير ما يمثل المجتمع ، اذ أنه ظاهرة اجتماعية من الطراز الأول ، نشأت عن المجتمع ، ومن هنا كان ما ينشأ عنها اجتماعى الأصل بالطبع ومن ثم

فمقولات الفكر الاجتماعية^(٣٣) .

كما يذهب موريس هاليفاكس Hallwachs الى أن الزمان والمكان اطاران اجتماعيان للذاكرة حيث يكونان الاطار الذي تفتقرن فيه الذكريات الاجتماعية ، وبمعنى آخر يصبح الزمان والمكان شرطين ضروريين لحفظ التراث الثقافي أو الحضاري للمجتمع الانساني^(٣٤) ، ومن هنا ينتهي هاليفاكس الى ارجاع الزمان والمكان الى أصول اجتماعية .

كما ذهب رادكليف براون بعد دراسته لمجتمع الأندمان Andaman الى أن الزمان مرتبط من حيث الأصل والنشأة والطبع والمعنى بالحياة الاجتماعية مشبعا بعناصرها^(٣٥) اما ايفانز بريتشارد فلقد انتهى من دراسته لمجتمع النوير Nuer الى تقرير وجود الزمان البنائي Structural time من جهة والزمان الايكولوجي Ecological Time من جهة أخرى . والزمان الأول يرتبط بالنسق البنائي للمجتمع ، أما الثاني فانه يرتبط بزمان الطبيعة وفقا لفصول السنة والأشهر القمرية وتتابع السنين^(٣٦) .

أما المكان فقد رفض دوركايم المفهوم التصوري للمكان عند الفلاسفة، لكونه اطارا صوريا فارغا من المحتوى الواقعي الحي وتجانسه الذي لايسمح بالتحديدات فيه ، وينادي بمكان سوسيولوجي يقبل التقسيمات لكونه غير متتابع ويسمح لنا بتحديد الاتجاهات والمواضع وكذلك متابعة علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا .

-
33. Durkheim, E. : Les formes Elémentaires de la vie Religieuse (Paris 1912). pp. 12-14.
 34. Hallwachs, M. : Le cadre sociaux de la Mémoire (Paris 1935). pp. 27-28.
 35. Radcliff Brown : Andaman Islanders (Free press 1948). p. 332.
 36. Evans Prichard : The Nuer (Oxford - clarendon press 1950) pp. 99-100.

ومتصل الزمان المكاني عند الاجتماعيين ليس رباعى الأبعاد كما هو الأمر عند بعض الفلاسفة وعند أصحاب النظرية النسبية ولكنه زمان مكاني ذو بعدين هما زمان المجتمع أو الزمان الاجتماعى ومكان المجتمع أو اجتماعية المكان .• وهذان البعدان يحددهما تنظيم المجتمع أو بنيته وما يرتبط بهما من أنساق ونظم وعلاقات وقيم •

٤ - المفهوم الدينى للزمان والمكان

ويظهر الأدبىان السماوية ، ظهر مفهوم جديد للزمان والمكان .••• مفهوم أكثر رحابة وأعظم اتساعا يتصل بزمان خالد ومكان آخر غير الذى نحياه فى عالمنا هذا • كما ظهرت مشكلة مرتبطة بمفهومى الزمان والمكان بالمعنى الدينى وهى مشكلة المصير ، فلتقصد بينت المسيحية أن الزمان ينقسم الى زمن ينطوى على ماضى بدأ من خلق آدم حتى هبوطه على الأرض ، وزمن ينطوى على فترة ممتدة من الهبوط الى فداء المسيح، ومستقبل يبدأ من فداء المسيح حتى نهاية التاريخ •

وقد جاء الاسلام بأكمل وأشمل مفهوم للزمان والمكان على الإطلاق، ويمكننا القول بأن الصورة الاسلامية للزمان والمكان قائمة على أساس من القسمة الحينية الثنائية للعالم الى عالمين : عالم الآخرة وعالم الأولى، دار البقاء ودار الفناء ، فى العالم الأول خلق الله آدم وفى الجنة الأولى كان وزوجه يحيا «فوسوس اليه الشيطان قسالى يا آدم هل أدلك على شجرة الخلد وملك لا يبلى» (٣٧) ، وكانت خطيئة آدم وجواء وهبوطهما الى دار الفناء ، وبعد أن تكاثرت الناس أرسل الله لهم الرسل «ثم أرسلنا رسلنا تنزرا» (٣٨) ثم كانت البعثة المصعدية آخر الرسالات، ومن اتبعها دخل الجنة ومن خالفها كان مصيره النار ، وذلك يتم كله فى

• (٣٧) سورة طه آية ١٢٠ •

• (٣٨) سورة المؤمنون آية ٤٤ •

يوم الحساب «واتقوا يوما ترجعون فيه الى الله ، ثم توفى كل نفس ماكسبت وهم لا يظلمون» (٣٩) .

هنا نتابع تاريخية الزمان من ماضى الخطيئة الأولى لأدم الى المهبوط الى الدنيا الى المبعثة المحمدية الى يوم الحساب ، وهذا الزمان زمان دينى أبدى خالد . الا أن القرآن الكريم أشار الى الزمان الطبيعى الفيزيائى من ناحية ، والزمان الذاتى للوجود الفردى من ناحية أخرى، ويصدد الزمان الأول يقول عز وجل «ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا فى كتاب الله يوم خلق السموات والأرض» (٤٠) ، كما يقول سبحانه «وآية لهم الليل نسلخ منه النهار فاذا هم مظلمون ، والشمس تجري لمستقر لها ذلك تقدير العزيز العليم والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم لا الشمس ينبغى لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل فى فلك يسبحون» (٤١) . وفى الآيات السابقة نجد السموات والأرض زمانية البنية تخضع للحساب يقول عز وجل «هو الذى جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب» فالدنيا اذن زمانية مكانية البنية تحسب بالسنين والشهور والأيام ، ومواضعها خلقت على أبدع نظام ممكن .

وفىما يتعلق بزمان الوجود الفردى نجده سبحانه وتعالى يقول : «ولقد خلقنا الانسان من سلاله من طين ، ثم أنشأناه خلقا آخر فتبارك الله أحسن الخالقين ثم انكم بعد ذلك لميتون ثم أنكم يوم القيامة تبعثون» (٤٢) . ويمكننا هنا أن ننتج ترابط الزمانية الفيزيائية بزمانية التكوين الخلقى للوجود الانسانى أو الزمان الفسيولوجى .

(٣٩) سورة البقرة آية ٢٨١

(٤٠) سورة التوبة آية ٣٦

(٤١) سورة يس آيات ٣٧ - ٤٠

(٤٢) سورة المؤمنون آيات ١٢ - ١٦

والمكان يتخذ المعنى الدينى هنا فى الاسلام ، ان المكان هنا مرتبط بالشعائر ولا فضل لمكان على آخر الا تلك الأمكنة التى شرفها الله بقديسية خاصة مستمدة من الدين «جعل الله الكعبة البيت الحرام قيام للناس»^(٤٣) ، «واذ جعلنا البيت مثابة للناس وأمنا واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى وعهدنا الى ابراهيم واسماعيل أن طهرا بيتى للطائفين والعاكفين والركع والسجود»^(٤٤) . «ان الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما ومن تطوع خيرا فان الله شاكر عليم»^(٤٥) . والمكان فى الاسلام علاوة على هذا مكانان : مكان دنيوى ، ومكان أخرى هو الجنة .

وهكذا فان الزمان والمكان بالمفهوم الدينى مقولتان دينيتان وجوديتان وهما دينيتان من حيث الطابع والقيمة وهما وجوديتان من حيث تعلقهما بالبنية الوجودية للانسان وقيمه ومصيره . ولقد اهتم الاسلام بالوجود الفردى ومصيره ، وحل صراعات هذا الوجود بين التناهى الزمانى والمكانى له وبين اللاتناهى والخلود ، وحل مقولات الايمان والتقوى والصبر والاحسان محل مقولات القلق والخوف والفزع والجزع .

٥ - المفهوم الفنى للزمان والمكان

ومن هذا المنظور يستخدم الفنان شاعرا أو أدبيا أو نحلتا أو رساما أو موسيقيا ... الخ لفظة الزمان والمكان لكى يعبر عن تجربة زمانية أو مكانية ، فالشعر مثلا ماهو الا محاولة للتعبير عن لحظات من الزمان النفسى أو الديومة الشعورية ... أو هو محاولة لالتقاط ايقاعة من ايقاعات ديمومة الحياة من خلال تجربة ذاتية أو زمانية نفسية . كما أن

(٤٣) سورة المائدة آية ٩٧ .

(٤٤) سورة البقرة ، آية ١٢٥ .

(٤٥) سورة البقرة ، آية ١٥٨ .

الموسيقى تعبر عن الحان عشناها بوجودنا نسينا فيها زماننا ومكاننا ..
وهكذا ينظر الفنان الى الزمان والمكان باعتبارهما قائلين فنيين يصوغ
فيهما فنه أو يتعالى عنهما اذا شأته له قدرته الابداعية الفنية .

٦ - المفهوم الذوقى او الصوقى للزمان والمكان

وزمان الصوفية هو زمان ذوقى أو عشقى .. هو زمان الاحوال
والمقامات النفسية هو زمان كيفى لا أثر فيه لزمان كمى أو تصورى أو
فيزيائى . انه محاولة دائمة للتخلص من كل أثر للزمان الكمى والفيزيائى،
والعلو دائما فوق هذا الزمان المحدد المتناهى الى زمان فوق طبيعى أو
لازمانى ان صح القول ... زمان لامتناهى .. وهو الأبدية أو الاتحاد
بالله بحدس مباشر .

ان المتصوف يبدأ بنبذ الزمان والمكان بالمعنى الفيزيائى أو التصورى،
ثم يحاول الفناء فى زمان ومكان الذات نفسها، اما فى البقاء للحظة الفوق
زمانية ، واما بالالتقاء بلحظة ومكان الأبدية. ان الزمان والمكان الطبيعيين
والموضوعيان يصارعان زمانية الذات المتعالية على ممارج الوجود
الروحي . وهنا تكون مجاهدة النفس دائمة للتخلص من كل أثر لهذا
الزمان وهذا المكان أو هذا الزمان المكانى والعلو عنه لبلوغ الحقيقة فوق
الزمان وفوق المكان .

٧ - المفهوم الاسطورى للزمان والمكان

وفى عطلا العقل والعلم والدين يسود الخيال وروح السحر ، وهنا
كان اغراق العالم اليونانى القديم فى تفسير الظواهر الطبيعية والكونية
وفق نواميس فوق طبيعية تتمثل فى آلهة أسطورية تعيش فوق جبال
الآلب . لقد صورت الاساطير القديمة كرونوس اله الزمان ابنا للسماء،
وصورت هذه الأساطير كرونوس يلتهم أبناءه . ومعنى هذه الأسطورة

هو استيعاب الزمان لكل الأحداث كذلك امتلات الالايذة والأودسة
بأساطير تحيط بالزمان والمكان .

وفي عالم الأسطورة تسقط الأبعاد المكانية وتتهوى قيود الجسمية
كما تتلاشى اللحظات الزمانية لتسمح فيه بأجنحة السحر المعجز خيالات
وكيانات تطوى المسافات والأبعاد بلا قيود وحدود وتعاقد في ساحة
الخلود أزليتها وسر مديتها اللامتناهية . لقد حاول الانسان بالأسطورة
أن يتغلب على تنهاى الزمان خصوصا اذ وائته الشيفوخة ، وعلى تنهاى
المكان الذى يقيده ، فانتهى الى زمان خيالى ومكان أسطورى يسبح
فيهما بخياله ، ويطلق بواسطتهما فى سماء لا متناهية الأفق « غيبية
الاتجاه والمدى »

٨ - مفاهيم أخرى للزمان والمكان

وهناك مفاهيم أخرى عديدة للزمان والمكان ، منها المفهوم التاريخى
الذى يتجه الى دراسة الزمان الانسانى وخصوصا مايتعلق منه بالماضى
كما يتجه الى دراسة المكان الذى وقعت عليه الحادثات التاريخية . ومنها
المفهوم الجغرافى فالجغرافيا علم من علوم المكان يقوم بوصف المكان
ودراسة طبيعته وخصائصه وعلاقته بسطح الأرض وآثاره على الانسان،
ويتحدث الجغرافيون عن مكان اقتصادى ومكان استراتيجى ومكان
حضارى ومكان تاريخى ومكان دينى ... الخ ومنها المفهوم الاقتصادى
والعملية الاقتصادية تقوم أساسا على العلاقة بين الزمان والمكان
كمنصرين طبيعيين . وهدف الاقتصاد هو الحصول على أكبر قدر من
الانتاجية فى أقل وقت ممكن . ومنها المفهوم التخطيطى فالتخطيط يعتمد
على الخطة وهذه قد تكون طويلة المدى أو قصيرة المدى زمانيا كما
يعتمد على ما يتيح المكان من امكانيات . ومنها المفهوم السياسى اذ
السياسة تتغير بتغير الظروف الزمانية والمكانية ... الخ .

٩ - رأينا في حقيقة المفاهيم أو عدم حقيقتهما

ولنا أن نتساءل الآن أى هذه المفاهيم حقيقى وأيها غير حقيقى ؟
الحق أنه رغم تغير المفاهيم المرتبطة بالزمان والمكان ورغم تعددها
وتشعبها على نحو ما أسلفنا • فإننا لانستطيع أن نقول أن هذا حقيقى
وذاك غير ذلك ، أنها منظورات مختلفة أو وجهات نظر متباينة لحقيقة
واحدة هى حقيقة الزمان والمكان • ومهما تنوعت الآراء واختلفت الأفكار
فإن هذا لا يعنى تنوعا فى الزمان والمكان أو اختلافا فيهما ، أنهما حقيقة
قائمة مهما تباينت الآراء حولهما ، وتعددت الأفكار بصددهما ، أنهما
حقيقة واقعة مهما اختلفت وجهات النظر التى تققطع منهما أجزاء وتركز
عليها تماما كالإنسان فهو حقيقة واحدة واقعة مهما تعددت وجهات
النظر اليه •

ثانيا

الزمان المكاني عند صمويل الكسندر

(١٨٥٩ - ١٩٣٨)

يحاول صمويل الكسندر تفسير كل المشكلات الأساسية في الفلسفة، ومحاولة حلها بواسطة مفتاح الزمان والمكان ، وهو يرى أن الزمان المكاني *Space - Time* أو المكان الزماني *Time - space* هو الذي تتشكل عنه كل الموجودات وكل الأشياء بكمياتها المتباينة ، فالوجود زماني مكاني أو مكاني زماني كما أن الزمان المكاني أو المكان الزماني وجودي . وسوف نحاول أن نعرض لميتافيزيقا الكسندر في الزمان والمكان كما عرضها هو في كتابه الرئيسي «المكان والزمان والألوهية» (*) *Space-Time and Deity* فنفتح كما تحدث الكسندر عن الزمان المكاني الفيزيائي - *Physical space - time* أولا ثم نتناول الزمان المكاني العقلي *Mental space - time* ثانيا ونعرج ثالثا على الزمان والمكان الرياضي *Mathematical space and time* ثم نتناول طبيعة المقولات *Nature of categories* وهي عند الكسندر بمثابة كيافيات أساسية للزمان المكاني : كما نعرض أخيرا لتصور الكسندر عن الألوهية *Deity* من منظور الزمان المكاني .

(*) يعتبر هذا الكتاب أساس ميتافيزيقا الكسندر كلها ، وهو عبارة عن مجموع محاضراته التي ألقاها في *Glasgo* بجيفورد *Gifford* في ما بين عامي ١٩١٦ ، ١٩١٨ والكتاب ينقسم إلى مجلدين ، والمجلد ينقسم بدوره إلى كتابين صغيرين فالكتاب الأول من المجلد الأول يدور حول الزمان المكاني *Space - time* بينما يدور الكتاب الثاني منه حول طبيعة المقولات *Nature of Categories* أما الكتاب الثالث (الأول من المجلد الثاني) فهو يدور حول نظام ومشكلات الوجود الأمبريقي *The order and problems of Empirical* بينما يدور الكتاب الرابع (الثاني من المجلد الثاني) حول الألوهية *Deity* .

١ - الزمان المكاني الفيزيائي

يقول الكسندر ان المكان والزمان كما تقدمهما الخبرة المعتادة هما ما تعارف عليهما بمصطلحي الامتداد Extension والديمومة Duration وهما على هذا النحو كيانان أو صورتان للوجود ، الأول منهما تشغله الأجسام والثاني تشغله الحادثات في زمان أو لحظات . وهذه الحادثات اما أن تكون خارجية External فيزيائية أو عقلية Mental داخلية . ثم يذكر الكسندر أنه سوف يتناول الزمان والمكان بالمعنى الفيزيقي أولا تاركا تناوله للزمان والمكان بالمعنى العقلي الى ما بعد . وأنه حينما يتناول المعنى الفيزيقي للزمان والمكان فلا بد من أن ينظر فيهما في ذاتهما ، وأن يتناولهما في تجرد تام عن الأجسام التي تشغل المكان وعن الحادثات التي تشغل الزمان ثم يقرر أن النظر المجرد للمكان والزمان يمثل صعوبة عاتية ، وربما اعتبره البعض نظرا غير مشروع Illegitimate ، وذلك لأننا تعودنا ألا ننظر الى الزمان والمكان في ذاتهما بغض النظر عما يشغلها بل ان عاداتنا العملية توجهنا دائما نحو دراسة ما يحويهما الزمان والمكان من حادثات وأجسام^(١) .

ولقد قرر برادلي أيضا شيئا قريبا من هذا حينما قائل من بواعث مختلفة «أن المكان الفارغ - المكان بدون بعض الكيفيات (البصرية أو المضيئية) والذي هو شيء في ذاته أكثر من أن يكون مكانيا - هو تجرييد غير حقيقي ولا يمكن أن يقال أنه يوجد نظرا لأنه لا يمكن أن يكون له بذاته أي معنى»^(٢) .

الا أن الكسندر يمود ويقرر أن فحص المكان والزمان في ذاتهما مجردين من كل الكيفيات ، وما يمثله ذلك من صعوبة ليس تجريدا أو

1. Alexander, S. : Space - Time. and Deity. Vol. I. Book 1. p. 3.

2. Bradley : Appearance and reality. p. 23.

فحصا غير مشروع . ان هذا لا يعنى أكثر من فحص الأشياء والحوادثات في طلبها الأيسر والأكثر أولية⁽³⁾ ذلك الذى يتمثل في متصل المكان الزمانى . ولا يوافق الكسندر ديكارت Descartes على فطرية الأفكار كما لا يوافق كانط Kant على رأيه الخاص بأن الزمان والمكان صورتان أوليتان للحساسية الصورية موجودتان في العقل. أنه يرى على عكسهما أن الزمان والمكان في ذاتهما صورتان للأشياء المادية وللحوادثات Events موجودتان قبل أن يوجد العقل .

والامتداد الفيزيقي Physical extension (المكان) الذى نخبره هو شئ تشغله الأجسام وتتحرك فيه ، ويحتوى على أجزاء متميزة ، ولكنه يكون مع ذلك متصلا ، لا تشير تمايز الأجزاء فيه الى وجودات منفصلة، ولكنها تشير الى لا نهائية . حقا أننا نستطيع بواسطة الذهن أن نميز نقاطا في المكان ، ولكن هذه النقاط تكون مع ذلك متصلة Co-existence اذ أن أجزاء المكان متساوقة في الوجود Continuous أو متآزره فيه ومتراطة .

والأمر كذلك بالنسبة الى الزمان أو الديمومة ، فهو متصل لا تمايز ولا انعزال لأجزاء فيه ، وإذا استطعنا بواسطة الذهن أن نقسمه الى لحظات وآنات فإن هذه اللحظات وتلك الآنات تكون متتابعة ومتعاقبة بشكل لا نهائى فالزمان لا متناهى كالمكان⁽⁴⁾ .

ومع أن الحواس تطلعنا على زمان متناهى ومكان متناهى إلا أن الفواص ذاتها ترينا أيضا متصل المكان والزمان ولاتناهيهما ، ذلك لأنه ليس ثمة مكان أو زمان متناه فى عالم الخبرة كما أنه ليس ثمة زمان أو مكان مستقل فى العالم المحسى ، فكل زمان أو مكان متناه متصل اتصالا

3. Alexander, S. : Space - Time and Deity. Book I. ch. I. p. 39.

4. Ibid : pp. 39-40.

حسباً مطرداً بعالم لا متناهي ، وكل زمان أو مكان جزئى يكون محتويًا في كل متصل . وفي هذا المعنى يقرر ديكارت «أن العالم (لا محدود) بمعنى أنه لا متناه من حيث الامتداد»^(٥) ، كما يمكن أن نقرر على نفس القاعدة أن الديمومة متصلة لا متناهية ولا يمكن أن نقف عند أن منها ، لأن الديمومة ذاتها لا تتوقف أبداً الى ما لا نهاية يقول رايت «يتكون الزمان مما هو لا متناهي من الآتات ... المتصلة الديناميكية ، ويتكون المكان مما هو لا متناهي من النقاط المتصلة»^(٦) .

الزمان والمكان الفيزيقيان إذن متصلان ولا متناهيان ، ويضيف الكسندر على هاتين الخاصيتين خاصية أخرى رئيسية هي أن الزمان لا يوجد بدون مكان ، كما أن المكان لا يوجد بدون زمان . يقول الكسندر «لا يوجد آن من آتات الزمان بدون موضع في المكان ، ولا توجد نقطة من نقاط المكان بدون آن زمانى ، فليس ثمة آتات بذاتها أو نقاط بذاتها ، أن ما يوجد فقط نقاط آتية ، أو آتات مكانية Point Instants^(٧) وبلغة أخرى لا يوجد الا مكان زمانى أو زمان مكانى ، أو يكون المكان في الزمان Space in Time أو يكون الزمان في المكان Time in space . الا أن هذا الاتصال والترابط بين الزمان والمكان لا يعنى أن لكل نقطة لحظة معينة واحدة ، وأن لكل لحظة معينة نقطة محددة ، فالآن الواحد يشغل عدة نقاط ، والنقطة الواحدة تقع في عدة آتات^(٨) .

والمتصل الزمانى المكانى رباعى الأبعاد ، للمكان ثلاثة أبعاد وللزمان بعد واحد ولكن بعد الزمان لا يضاف اضافة خارجية الى أبعاد المكان ، وبالمثل لاتضاف أبعاد المكان اضافة خارجية كما تقرر ذلك نظرية النسبية،

(٥) عثمان أمين : ديكارت ، ص ٢٢٤ .

6. Wright : A History of modern philosophy. P. 583.

7. Alexander, S. : Space - time and Deity. Vol. I. Book I. ch. I. p. 48.

8. Ibid : p. 49.

وكما أشار الى ذلك منكوفسكى وأنشتين ، فالزمان يكرر الأبعاد الثلاثة للمكان ، والمكان لا يمكن أن يكون مكانا دون أن يكون زمانيا ، أننا هنا أمام نظرية تقرر بأن المكان ملىء بالزمن والزمان ملىء بالمكان وأن الزمان والمكان ملاء كامل Plenum لاخلاء فيه^(٩) .

وإن قيل بوجود خلاء Vacuum فإن الكسندر ينكر هذا تماما لأن ذلك الخلاء إذا كان موجودا فلا بد أن يكون هو ذاته جزءا من الزمان المكاني وليس الخلاء إذا تصورناه الا فاصل بين الأجسام المادية وغيرها، ذلك الفاصل الذى يكون خاليا من الأشياء أو الحادثات ، ولكنه ممتلئ، تمام بالزمان المكاني ، هو ملاء كامل واخذ فلا خلاء . وفى هذا المعنى يقرر ديكارت أن العالم كله ملاء ، وفى القول بالخلاء تناقض اذ أن الخلاء يستلزم انعدام المادة ، والفضاء نفسه مادة لأنه امتداد^(١٠) .

والزمان عند الكسندر مصدر الحركة فى المكان والمكان محل الحركة ومسرحها ، وهما معا حركة ونسق للحركات بل هما أصل حركية العالم: تلك الحركية التى تصدر عن تراوج الزمان والمكان .

ويستطرد الكسندر قائلا «أن الزمان المكاني الكلى Total Space - time هو تركيب من كل الأزمنة المكانية الجزئية أو شخرات الزمان المكاني... وأن المنظور الواحد من منظورات الزمان المكاني ليس الا كل الزمان المكاني باعتبار تعلقه بكل خطوط الترابط بينه وبين كل المنظورات»^(١١) وعلى هذا النحو تطلعنا الخسيرة عند الكسندر على منظورات مختلفة ومتمايزة حينما نقطع من المتصل الكلى للزمان المكاني بواسطة التجريد نقاطا وآنات ولكن الخبرة تربينا أيضا أن هذه النقاط والآنات بل والنقاط

9. Ibid : ch. II. p. 65.

(١٠) عثمان أمين : ديكارت . ص ٢٢٥ .

11. Alexander, S. : Space - time and Deity. Vol. I. ch. II. pp. 76-77.

الآتية ذاتها متصلة ومترابطة ترابطا وثيقا ، وينتج عن ترابطها العالم الكلى ... عالم الزمان المكانى ، فكل نقطة آتية زمانها مكانى ، ومكانها زمانى ، وكل عنصر منهما يحيلنا الى الآخر ، فالعنصر الزمانى يحيلك الى العنصر المكانى ، والعنصر المكانى يحيلك الى العنصر الزمانى ، ان عالما المتصل هذا ... عالم الزمان المكانى تلج فيه النقطة الأخرى ، ويلج فيه الآن آنا آخر فى اتصال وديمومة ولا تناء كامل ، كما تتكرر فيه كل نقطة عبر كل زمان ويتكرر كل آن عبر كل المكان (١٢) .

ولما كان الزمان يتكرر أصلا فى المكان والمكان يتكرر أصلا فى الزمان فمن المستحيل على الإطلاق أن نتكلم عن زمان بذاته ومكان بذاته ، وهما مستقلان تماما بعضهما عن الآخر ، فالواقع أن الواحد منهما لا يوجد منفصلا عن الآخر ، وما الفصل بينهما الا مجرد نوع من التعسف يقوم به الفكر أو التأمل النظرى الخالص المبتعد تماما عن الواقع وعن مجال الخبرة .

ونستطيع الآن ومما تقدم أن نخلص الى النتائج التالية :

(أ) يصادر الكسندر كسائر الفلاسفة الواقعيين بحقيقة العالم الخارجى الفيزيائى الذى تظهره لنا حواسنا ويقع فى دائرة خبرتنا المادية .

(ب) المكان والزمان الفيزيائيان كما تشهد التجربة أو الخبرة هما كلان متصلان لا متناهيان ، المكان متصل الامتداد اللامتناهى والزمان متصل المتتابع أو الديمومة اللامتناهى ، واتصالهما ولا تناهيهما صفتان تجريبيتان وليستا من قبيل التصورات الرياضية أو التجريدات العقلية . والمكان والزمان بوصفهما هكذا أوليان قبليان ، والأولية والقبلية تعنى

12. Ibid : p. 81.

هنا أنهما سابقان في وجودهما الحقيقي على أى تدخل من الذات المدركة، فالعالم الزماني المكاني موجود قبل وجود العقل المدرك ، وهذا هو أساس موضوعية الزمان والمكان .

(ج) المكان والزمان على هذا النحو مقولتان وجوديتان بالمعنى الفيزيائي ، ولا يمكن أن يكونا صيغتان صوريّتان أو مقولتان ذهنيّتان، أو شرطان للمعرفة أو إطاران إدراكيّان كما رأى أصحاب الاتجاه النقدي (كانط) أو الاتجاه المثالي .

(د) الزمان ديمومة متصلة متتابعة لا مرتدة ومطرودة والمكان متصل من النقاط التي لا يحدها حد ، وهذه الخاصية للزمان والأخرى للمكان منبثقين عن الخبرة التجريبية .

(هـ) ان الزمان والمكان في ترابط لا ينفصم عراه ، ولا حقيقة لوجود الواحد منهما بدون الآخر ، فهما وجهان لحقيقة واحدة ونفس الحقيقة وهي الزمان المكاني أو المكان الزماني وهذا الترابط الوثيق بينهما ترابط تجريبي .

(و) وينتج عن هذا أن الزمان المكاني لا يتكون من نقاط وآنات بل الأصح أن نقول أنه يتكون من امتدادات وديمومات مترابطة ترابطاً وثيقاً . وبهذا المعنى تكون النقاط آنية وتكون امتدادات ديمومية .

(ز) أن العالم أو الزمان المكاني حركة بلا توقف ، صيرورة مستمرة وتدفق دائم . والزمان مصدر الحركة في المكان والمكان محل الحركة أو مسرحها ، فالعالم إذن حركة خلاقية ، وجدة دائمة وحركة توزع وتشكيل متصلة متجددة بلا توقف لأنات الزمان بين نقاط المكان .

(ح) ليس ثمة زمان خال ، أو مكان خال ، أو زمان مكاني خال ،

فالعالم الفيزيائي الزماني المكاني أو المكاني الزماني ملاء كامل
لا خلاء فيه .

(ط) ليس ثمة سكون أو مكان غير متحرك لأنه لا يوجد مكان بلا
زمان والزمان مصدر الحركة في اتصاله بالمكان ، والمكان محل الحركة أو
م مسرحها كما ذكرنا من قبل . والسكون ليس سلبا للحركة بل أنه نوع
من أنواع الحركة ... أنه حركة حذفت بعض ملامحها الحركية .

(ي) أن الزمان المكاني أو المعالم الفيزيائي تاريخي تماما لأنه
حركي ، أنه تقدم مستمر ذو اتجاه مطرد في عملية تجدد وخلق مستمر ...
أنه تقدم في ديمومة شاملة لأنات الزمان الثلاثة الماضي والحاضر
والمستقبل التي تنتشر عبر نقاط المكن في تداخل وتكامل تام ... أنه
ديمومة تولج الماضي في المستقبل عبر الحاضر .

(ك) أن متصل الزمان المكاني هو أبسط وحسدة ممكنة ، وبالتالي
لا يمكن ردها Irreducible الى أبسط منها ... أنه الطبيعة البسيطة الأولى
التي تركبت عنها وابتداء منها كل الأشياء والحادثة قبل والعالم بأكمله .

(ل) ومادام متصل الزمان المكاني هو أبسط وحدة ممكنة فهو
لا يمكن تعريفه أو هو لا يقبل التعريف بما هو أبسط منه وأكثر منه يسرا .

(م) ولما كان الزمان المكاني ليس إطارا حاويا للوجود ، أو شرطا
صوريا للمعرفة ، أو علاقة أو نسقا من العلاقات أو قانونا عاما للظواهر
الفيزيائية وغيرها ، فإنه يكون عند الكسندر فرضا يتخذة لاقامة الوجود
بأسره ، أو مادة أولى تتشكل منها الوجودات وتتكاثر ، فالوجودات كلها
ليست سوى مركبات أو تشكيلات زمنية مكنية متناهية تنشأ وتتكاثر
في صيرورة متصلة لا متناهية ، وفي كلمة واحدة فإن الزمان المكاني نسيج
الوجود الفيزيائي ومادته الأولى ولا وجود الا به وعلى أساسه وليس
فقط فيه أو معه .

٢ - الزمان المكاني العقلي

يعنى الكسندر بالزمان العقلي أو النفسى *Mental psychological time* ذلك الزمان الذى يخبر فيه العقل ذاته كحقيقة حية ، ويعنى بالمكان العقلي *Mental Space* المكان الذى يخبر فيه العقل ذاته كحقيقة حية . ورغم أن الزمان والمكان بالمعنى العقلي يختلفان مع زمان ومكان الأشياء أى مع الزمان والمكان بالمعنى الفيزيقي فإن الكسندر يأمل فى أن يبين أن خواص الزمان والمكان بالمعنى العقلي هى نفسها خواص الزمان والمكان بالمعنى الفيزيقي . أن الزمان العقلي لا يوجد وهو منفصل عن المكان العقلي تماما كما وجدنا الأمر بالنسبة الى الزمان المكاني الفيزيقي ، وأن زمان الحادثات العقلية مكاني ، ومكانها زمانى ، بل وأكثر من هذا فإننا نأمل فى أن نبين بأن الزمان العقلي والزمان الذى يحياه العقل أو يتعقل فيه عقله ما هو الا مجرد جزء من الزمان الفيزيقي ، وأن نفس الأمر ينطبق على المكان العقلي (١٣) .

أن العقل كمتصل تجريبي *Experienced countinuum* للأفعال العقلية هو سلسلة زمانية ، وبهذا المعنى يكون فى الزمان ، أو يكون الزمان أساس بنيته وأصل تكوينه . والاتصال العقلي أو الشعور بالاتصال يكون عن طريق الذاكرة *Memory* أو أى طريق آخر ، وهو يعنى أنه من المحال أن تقع حادثة فى عقل سوى الا وتكون مترابطة ببقية الحادثات العقلية ، فليس ثمة حادثة زمانية تكون منفصلة عن ماضى الحادثات أو مستقبلها .

والاتصال العقلي الزمانى حركى وفى صيرورة مستمرة ، وليس ثمة أى سكن فى العقل إذ العقل ذاته مسرح للحركة والتحول أنه حركة بلا نهاية (١٤) والحق أنه لاغربة فى هذا خصوصا اذا علمنا أن الزمان الذى

13. Ibid : ch. III. p. 39.

14. Ibid : p. 95.

فيه نستبطن عقلا أو نحيا فيه تجربتنا الداخلية ماهو الا مجرد جزء من نفس الزمان الفيزيائي الذي تقع فيه الحوادث الخارجية ، ذلك أن الخبرة المباشرة ترينا كيف أن الموجود الذاتي أو الداخلي ، والموجود الخارجي الذي تتأمله الذات يمكن أن يتساوفا في الحضور ، وهذا التساوق الحضورى Compresence أو المحية Togetherness الحضورية لهي خير دليل على ترابط الزمان العقلي بالزمان الفيزيائي في الزمان الواحد one time ، أى ترابط الزمان الداخلي بالزمان الخارجى . . زمان التأمل بزمان الشيء الذي يتم تأمله ، وهنا يتساوق العقل المستبطن ذاته في الحضور وفي علاقة زمانية ، مع تلك الموضوعات .

هذا فيما يتعلق بالزمان ، ولو عدنا الآن الى المكان لوجدنا أن العقل يستبطن ذاته مكانيا وأنه ممتد Extensive بنفس المعنى الذي يستبطن فيه ذاته زمانيا^(١٥) فكما أن العقل يحيا داخليا في ديمومة أفعاله العقلية المتتابعة في زمان التجربة الداخلية أو زمان الاستبطان الذاتي فانه يحيا داخليا في مكان الاستبطان الذاتي أو مكان التجربة الداخلية في امتداد أفعاله وحالاته ، فالعقل امتدادى الطابع كما أنه متتابع الخاصية ، فثمة قضيتان اذن الأولى : أن العقل يكون في الزمان أو أنه زمانى ، والثانية : أن العقل ممتد في المكان أو انه مكانى .

وتطلعا للتجربة — يقول الكسندر — على أننا نحيا داخليا في زمان ممتلئ بالحداثات العقلية ، كما نحيا داخليا في مكان أو امتداد ممتلئ . بهذه الحداثات أيضا^(١٦) .

ونفس ماوجدناه في الزمان العقلي من حيث تساوقه الحضورى مع

15. Ibid : p. 97.

16. Ibid : p. 98.

الزمان الفيزيقي في الزمان الواحد One time نجده هنا أيضا فيما يتعلق بالمكان العقلي فنحن في ادراكنا لامتداد أو مكان فيزيائي خارجي ، نكون على دراية في تجربتنا الداخلية بمكان داخلي ، هو مكان الباطن باعتباره مرتبطا بامتداد لموضوع فيزيائي والاثنتان يتربطان داخل المكان الواحد One Space الذي يشملهما معا . فهما معا ، (مكان التأمل ... مكان الحدوثات العقلية ومكان الموضوعات الخارجية) ينتميان الى المكان الواحد ... الى نفس المكان الذي هو في الواقع المكان الفيزيائي أو الامبيريقى ... وبمعنى آخر يكون مكاننا العقلي ومكاننا الموضوعى ... المكان الذي نحياه في عقولنا ، والمكان الذي ندركه خارجنا ينتميان الى مكان واحد الذي نحياه في جزء منه تأمل خارجي وفي جزئه الآخر باطني، وتكون كل الموضوعات الفيزيائية في علاقة مكانية بمكاننا العقلي .

ويذهب الكسندر — بنية مزيد من الايضاح — الى أن عقلي هو بمكان ما بداخل جسدي ، أو في دماغي ، وأن مكانه يتوحد مع مكان الجهاز العصبي ، أو بطريقة أكثر تحديدا مع المخ أو جزء ما من أجزائه، ولما كان جسدي بجهازه العصبي ودماعه جزءا من المكان الفيزيائي، فإنه يكون من ثمة نقطة الاتصال بين مكان العقل والمكان الفيزيائي «يقول الكسندر» انني أشعر بذاتي بمكان ما في جسدي أو بطريقة أكثر تخيصا في دماغي^(١٧) . . . الا أن الكسندر لم يتمكن من تحديد مكان العقل تحديدا واضحا داخل الجسد ، ومع هذا فهو يرى أن الترابط كامل بين العقل والجسد وأن الاتحاد بينهما ينجم عنه الشخص وينتج عن ذلك أن الحوادث العقلية والحدوثات الجسدية تنتمي الى زمان واحد ومكان واحد ، من حيث أن العقل والجسد عند الكسندر شيء واحد تجريبي وليس شيئين منفصلين تمام الانفصال .

17. Ibid : p. 101.

والزمان والمكان بالمعنى العقلى مترابطان ترابطا لا ينفك ، انهما وجهان لحقيقة واحدة ولنفس الحقيقة وهى الزمان المكاني العقلى Mental space - time الذى هو بدوره ليس الا جزءا من الحقيقة الواحدة الأتسمل وهى الزمان المكاني الفيزيائى •

ان الزمان العقلى لا يوجد منفصلا عن المكان العقلى ، فالزمان العقلى يوجد فى مواضع مختلفة من المكان العقلى ، كما أن المكان العقلى يكون ممثلا بمصادقات حاضرة وماضية ومستقبلية ، أى يكون ممثلا بآثار متعددة • «فكل نقطة من نقاط المكان تكون — امبيريقيا — حاصلة على أن زمانى ، وكل آن زمانى له نقطة المكانية ، ولا يوجد مكان عقلى بدون زمانه ، ولا زمان عقلى بدون مكانه ، فهناك زمن عقلى واحد ، فمقلنا زمانى مكاني»^(١٨) ، ويقول الكسندر فى موضع آخر ، « أن المكان والزمان بالمعنى العقلى هما ، فى الواقع المختبر — مترابطان بنفس الطريقة التى رأيناها عليهما ونحن بصدد المكان الزمانى الفيزيائى ، فالمكان والزمان بالمعنى العقلى هما واحد لا ينفك^(١٩) • الا أن ثمة فارق رئيسى بين الزمان المكاني العقلى وبين الزمان المكاني الفيزيائى ، ذلك لأن الأول يكون متناها Finito بينما يكون الثانى لا متناها Infinito وسبب تنهاى الزمان المكاني العقلى هو أننا كائنات متناهية وجزء من هذا التناهى أن مكاننا العصبي يؤدي فقط وظائف نوعية والامر خلاف ذلك فيما يتعلق بالزمان المكاني الفيزيائى حيث يمكن أن تملأ كل الأحداث المكانية لحظة واحدة ، أو تملأ كل الأحداث الزمانية موضعاً واحداً^(٢٠) •

ويخصص الكسندر الجزء الأخير من الفصل الرابع لمناقشة تصور برجسون للزمان أو الديمومة ، والتى هى عنده عقلية أو نفسية وتمثل

18. Ibid : p. 134.

19. Ibid : p. 137.

20. Ibid : p. 134.

الزمان الحقيقي ، الذى هو بمثابة الروح المحركة *Moving Spirit* للعالم وحيث يتداخل فيه الماضى بالحاضر •• ويرى الكسندر أنه يختلف مع برجسون في تصويره للزمان فبينما يذهب الكسندر الى أن «الزمان على الحقيقة ممتد في المكان وأنه مكانى»^(٢١) نجد برجسون يرفض هذا تماما لأنه ذهب الى أن اضافة المكانية على الزمان هو حرمان للزمان من طابعه الحقيقي ، وقضاء على أصالته وحيويته التى تتمثل في ديمومة خالصة لا يخالطها أى امتداد مكانى ، وأن الزمان الحقيقي يجب أن يتعد تماما عن تلك المكانية ذلك الزمان الحقيقي أو الديمومة التى لا تدرك بجلاء الا بواسطة الحدس • ويرى برجسون أن اضافة المكانية للزمان أو الديمومة ليس من عمل الحدس وانما من عمل العقل ، ذلك العقل — وهو في مرتبة أدنى من الحدس عند برجسون — الذى لا يدرك من الديمومة الا ظلالها • يقول برجسون «أن الزمان المتصور بالعقل ان هو الا مكان وأن العقل لا يدرك من الديمومة سوى شبحها لا حقيقتها»^(٢٢) •

ولقد وقف برجسون ضد كل مادية مكانية ، وضد كل تقسيم وتجزئ • لأن ما يقبل القسمة وهو المادة ليست وجودا خالصا كالديمومة الحية ، التى هى شعور وكيف خالص • يقول برجسون أن هناك عنصرين في الحركة : المكان الذى يقطع (الملدى المنقسم) والفعل الذى بواسطته يقطع ذلك المكان الأوضاع المتتالية ، والمركب من هذه الأوضاع • فالعنصر الأول من هذين العنصرين كم متجانس ، بينما العنصر الثانى لا حقيقة له الا في شعورنا فهو — اذا شئنا — كيف أو شدة •

الا أن الكسندر يرى أن مثل هذا الموقف البرجسونى قد تغافل عن علاقة الزمان بالمكان ، وعن علاقة كيف المشتد بلكم ، وعن علاقة النفس بالجسم ، وعلاقة الباطن بالخارج ، وفي علاقة الحياة بالمادة على المستوى

21. Ibid : p. 143.

22. Bergson, H. : *La pensée et la Mouvant*. p. 25.

الكونى الكبير • ومع ذلك فإن الكسندر يذكر «أنه ما من أحد قدم خدمة للميتافيزيقا مثل ما قدم برجسون وذلك فى اعتباره أن الزمان هو الحقيقة القصوى» •

ونستطيع الآن ومما تقدم أن نخلص الى النتائج التالية :

(أ) الزمان العقلى هو زمان التجربة الداخلية ، أو زمان الحس الباطن ، وهو يتميز عن الزمان الفيزيائى ... زمان التجربة الخارجية أو زمان الحس الظاهر • والزمان العقلى هو الديمومة التى يحياها العقل فى صيرورة أفعاله وعملياته وحالاته الداخلية • • هو الزمان النفسى أو السيكلوجى الواعى العينى الشخص •

(ب) والمكان العقلى هو مكان التجربة الداخلية أو مكان الحس الباطن مكان الاستبطان أو التأمل الذاتى الذى يحياه العقل فى امتدادية حالاته واحساسه وتجاربه •

(ج) أن التجربة الداخلية التى يحياها العقل زمانيا ومكانيا فى ديمومة وجوده وامتداديته ، تشمل الى جانب المناحية الذاتية على ناحية موضوعية خارجية لأن العقل يتأمل ما هو خارج عنه • ويمكننا أن نقول أن العقل يستبطن ذاته فى التجربة الداخلية ، بتأمل موضوعاته وهى الأشياء التى تدخل فى نطاق شعوره وتجربته الذاتية ، وهذا هو التأمل الخارجى أو الادراك الحسى الذى يحياه العقل تجربة داخلية فى فعل تأمله للموضوعات الخارجية ، ومن هنا فالتجربة الداخلية للوجود النفسى أو العقلى لا ينفصل فيها الوجهان الذاتى والموضوعى ، فالتأمل الباطن والتأمل الظاهر يعبران عن وجهين لنفس التجربة الداخلية فى العقل أو الذات الشاعرة •

(د) أن العقل زمانى الوجود أو أن الزمان أساس بنيته وتكوينه

ونسبح وجوده ، فالعقل متصل من الحالات والعمليات والأفعال
والحادثات الشعورية فهو يحيا ديمومة حية في صيرورة حالاته التي لا تنكف
أبدا عن الحركة والتحول فديمومته المتصلة والمستمرة تجريبية واقعية
مستشعرة وشعورية •

(د) وكما أن العقل زمانى الوجود فهو أيضا مكانى فنحن نحيا
استبطاننا الذاتى أو تجربتنا الباطنية مكانيا مهتلا بالحادثات العقلية ،
فالعقل في نسق الكسندر يحيا تجربته الداخلية أو يعيش ذاته مكانها في
امتدادية أفعاله وحالاته ، فهو امتدادى الطابع •

(و) ليس ثمة فصل بين زمان ومكان العقل ، فالزمان العقلى مكانى ،
والمكان العقلى زمانى ، وأكثر من هذا ليس ثمة انفصال بين زمان العقل
ومكانه وبين زمان الموضوعات الخارجية ومكانها فهناك تطابق بين الزمان
والمكان العقلى وبينهما بالمعنى الفيزيائى •

(ز) ولما كان الزمان المكانى العقلى متطابقا مع الزمان المكانى
الفيزيائى ، فانهما يتطابقان في الملامح التجريبية ولا خلاف بينهما الا في
كون الزمان المكانى العقلى متناهيا وكون الزمان المكانى الفيزيائى
لا متناهيا •

(ح) والزمان المكانى العقلى متناه باعباره ولا متناه باعتبار آخر ،
فهو متناهى من حيث أننا كائنات متناهية ، ولا متناهى من حيث اتصاله
بالزمان المكانى الفيزيائى اللامتناهى ، فأتصاله بمثل هذا الأخير يشارك
في خاصية الأب وطبيعته • واللامتناهى هنا في الخارج وليس في الفكر
كما زعم ديكارت حينما قرر أن «اللامتناهى أو الكامل هو الأول وبالذات ،
وفي أفكارنا» (٢٣) •

(٢٣) عثمان أمين : ديكارت ص ١٧٩ •

(ط) الزمان المكاني العقلي حركة بلا توقف صيرورة مستمرة والزمان مصدر الحركة في المكان والمكان محل الحركة ولا وجود للسكون *

(ى) ليس ثمة زمان خال أو مكان خال في العقل لأنه ليس ثمة زمان بلا مكان ولا مكان بلا زمان وليس ثمة زمان مكاني عقلي بغير الحادثات العقلية الزمانية المكانية *

(ك) أن الزمان المكاني العقلي تاريخي تماما كالتزمان المكاني الفيزيائي ، فهو تقدم خلاق من الماضي خلال الحاضر الى المستقبل . فالمكان العقلي ليس ممثلاً بآن واحد ، أو عدة آنات ، انه ممتليء بآنات الماضي والحاضر والمستقبل . والماضي هذا من شأن الذاكرة ، لقد قرر برجسون «أن الشعور انما يعنى أولا وبالذات الذاكرة»^(٢٤) و «أن الشعور هو حلقة وصل بين ما كان وما سوف يكون ، وهو جسر يربط بين الماضي والمستقبل»^(٢٥) . والكسندر يقبل هذا ، ولكنه يعيب على برجسون عدم تفرقه بين التذكر كعمل حاضر وبين مادة التذكر أو موضوعه من الذكريات التي هي ماضى *

(ل) الزمان المكاني العقلي واقعي أو تجريبي وهو من ثم حقيقي أو وجودي وليس سوريا كما أنه ليس مقولة فكرية أو شرط للمعرفة *

(م) الزمان المكاني العقلي أولى ، ولكن الأولية هنا ليست على غرار أولية كانط باعتبارها سابقة على التجربة ومشتقة من الذهن أو الذات العارفة ، بل أنها أولية مشتقة من التجربة الخارجية التي هي متطابقة أو عينية معها ، ويجب أن نعلم أن أولية الزمان المكاني العقلي لا تؤسس أولانية العقل ، أو سبقه على التجربة أو العالم الخارجى . *

24. Bergson, H. : *Energie Spirituelle*. p. 5.

25. *Ibid* : p. 6.

الزمن المكانى العقلى ليست له الأولوية الا باعتباره جزءا من الزمن
المكانى اللامتناهى الواحد ، الأول وبالذات •

(ن) والزمن المكان العقلى موضوعى ، فهو باعتباره جزءا من الزمن
المكانى الفيزيائى بماعتبار أن الحس الباطن مطابق للحس الظاهر ويرتبط
به وباعتباره متطابقا فى الملامح مع الزمن المكانى الفيزيائى فإنه يكون من
ثم موضوعيا •

(س) والزمن المكانى العقلى بسيط ، ولكنه ليس أبسط من الزمن
المكانى الفيزيائى وهو على هذا النحو لا يرد الى الزمن المكانى
الفيزيائى ولا يعرف الا ابتداء منه فقط ، بينما الزمن المكانى الفيزيائى
بسيط بساطة كاملة لا يمكن رده الى غيره لأنه ليس ثمة ما هو أبسط منه ،
كما أنه غير قابل للتعريف •

(٣) الزمن المكانى الرياضى

يبدأ الكسندر فى تناوله للزمن المكانى الرياضى Mathematical
Space-time ببيان أن الهندسات المعتادة سواء منها الاقليدى أو غير
الاقليدى لم تتناول مسألة اتصال الزمن بالمكان أو انفصالهما ولم تعط فى
هذه المسألة حلا قاطعا أو نظرية محددة ومع ذلك فالهندسات تميل الى
معالجة الزمن بذاته رغم أنه يكون عنصرا من عناصر الحركة التى تفترض
وجود المكان ، كما لو كان هناك انفصال بينهما وليس ثمة شئ فى تاريخ
الهندسة يشير الى أن المكان نسق من النقاط الساكنة ، أو أن الزمن
سريان متتابع على وتيرة واحدة دون أن يكون له أى موضع أو أى
مكان (٣٧) •

ولا يقبل الكسندر قول ديدكند Dedekind وهو من أعلام حركة رد

26. Alexander : Space-Time and Deity. Vol. I. p. 145.

الهندسة الى الحساب الذي يقرر فيه «أن الأعداد — والهندسة ترد اليها خلق وأبداع حر للعقل البشرى»^(٢٧) فطبقا للكسندر تكون نقاط المكان نابعة عن الواقع التجريبي ، ويكون اتصال هذه النقاط تحليليا وتعميقا لمواقع الاتصال المحسوس ، وليس ثمة أى دور لخلق عقلى ، أو ابداع ذهنى ، فالرياضيات لا تنبع عن العقل باعتباره مصدرا وخالقا ، أنها تنبع عن وحدة أخرى ذات طابع تجريبي هي وحدة الزمان المكانى الفيزيائى التى رأينا أن الزمان المكانى العقلى يرد اليها أيضا .

ويجيب الكسندر على السؤال القائل : ما الذى يجعل النقاط المكانية متصلة عند الرياضيين وما هو محك هذا الاتصال،يجيب بقوله أن النقاط المكانية تكون متصلة لأنها ليست مجرد نقاط ولكنها آتات زمانية فى نفس الوقت ، أن الزمان هو الذى يميز نقطة مكانية عن الأخرى ، وهو الذى يربط أيضا بين هذه النقاط ، فالنقطة ليست فى الحقيقة ساكنة ولكنها فى تحول وحركة^(٢٨) .

أن نقاط المكان وآتات الزمان حينما تفسر تفسيرا سليما ليست مبتدعات خيال أو ابتكارات فكر ، بل أنها المكونات الأساسية للمكان والزمان ، تلك المكونات التى نصل اليها بالتخيل من جهة ، وبالتصور من جهة أخرى . فنحن نتخيل ونتصور أن المكان مكون من نقاط ، وأنه يمكن أن نقسمه الى نقاط وأن نسير فى عملية التقسيم هذه الى ما لا نهاية كما نتخيل ونتصور المكان باعتباره كلا متكاملا من النقاط المتصلة وهاتان وجهتان لشيء واحد : فكل نقطة مكانية تكون فردية Singular من جهة وعالمية Universal من جهة ثانية ، وبالمثل أشكال الهندسة كالخطوط المستقيمة ، والمثلثات والمربعات ... الخ تتفق أو تختلف من المكان الكلى ، وتكون فردية باعتبارها وحدها ، وعالمية من حيث اتصالها

27. Ibid : p. 146.

28. Ibid : 143.

وانبثاقها عن مكان كلى وهذه النقط المكانية ليست من صنع العقل أو الفكر ولكنها تكشف بواسطته (٣٩) .

ويستخلص الكسندر من هذا أن الأشكال الهندسية هي اختيارات مثالية Ideal Selections من المكان ، وهي مع ذلك أجزاء حقيقية من ذلك المكان ولنا أن نسأل هنا ما هي علاقة المكان الأميريقي بالمكان الهندسي أو الرياضي؟ يجيب الكسندر أنهما نفس المكان ولكن الهندسة تعالج المكان بطريقة مختلفة عن تلك التي تعالجها التجربة الأميريقية وأن قبل أن المكان الأميريقي يدرك عن طريق الحواس ، بينما الأشكال الهندسية نصل إليها عن طريق التجريد ، فإن الكسندر يعارض هذا تعاملا : إذ ليست لدينا حاسة خاصة بالمكان أو الزمان أو الحركة فنحن ندرك هذه من خلال الأشياء التي تملأ الأمكنة والأزمنة وهذه ليست موضوعات للادراك الحسى ، كما تدرك الأشجار والمنازل أو الأشياء مثلا (٢٠) أن الإمكنة والأزمنة تدرك لا بالحواس وإنما خلال موضوعات الحواس ... أى خلال الأشياء التي تملأ الأمكنة والأزمنة : فالملمس والبصر لا يطلعنا على المكان وإنما من خلال الملمس والبصر والأشياء التي تتغلغل المكان نستطيع أن نحصل على هذا ، أن المكان والزمان والحركة أكثر أولية من المدركات الحسية ، وهي لا تدرك بالحواس .

كذلك لا يوافق الكسندر على أن الأشكال الهندسية نحصل عليها من الموضوعات المادية عن طريق عملية التجريد Abstraction أننا نحصل عليها بعملية اختيار أو انتقاء Selection من المكان .

الا أن ثمة اختلاف رئيسي بين مكان الوجود الأميريقي أو الفيزيقي وبين المكان الهندسي أو الرياضي ، فالهندسة تحذف الزمان من المكان أو

29. Ibid : p. 151.

30. Ibid : pp. 152-153.

تدخله في المكان بواسطة حيلة شبه مكانية باستخدام الاحداثى الرابع وهو احداثى الزمان ، أما المكان الفيزيقي فهو مرتبط بالزمان ارتباطا لا ينفك كما بينا .

وعلاوة على هذا الاختلاف فالهندسة تصويرية بحتة ، فالنقطة التي نتحدث عنها ليست أكثر من نقطة زمانية ، ومن ثم فهذه النقطة تكون كغيرها تماما من النقاط ومن المستحيل على هذا النحو أن نثبت نقطة عن أخرى وكذلك حينما نتحدث الهندسة عن الدائرة ، فإنها لا نتحدث عن دوائر متميزة ، بل عن دائرة واحدة وتكون كل الدوائر على منوالها . أما المكان الفيزيقي فإن نقاطه تتميز لأنها آنية Point - instant أى يكون لكل نقطة الآن أو عدة الأوقات التي تميزها عن الأخرى وكذلك الأمر بالنسبة لكل مكان زمني فيزيقي آخر .

إن الهندسة معنية لا بالمكان فهذا هو اهتمام الميتافيزيقا وإنما بالأشكال في المكان Figures in Space وموضع بحثها هو التصديقات التمازجية والتجريبية لذلك المكان المادى الأولى ، إن الهندسة علم تجريبى ، وتكون الأشكال الهندسية مادة هذا العلم الذى يحاول مثل أى علم تجريبى أن ينسج هذه الأشكال في نظام متسق^(٣١) . أما الميتافيزيقا فهي لا تتناول المكان ذاته ، ما هو ؟ وما هي طبيعته ؟ ولما كان ذلك المكان الذى نتناوله الميتافيزيقا هو نفسه الذى تختار منه الهندسة أشكالها فإن النتيجة تكون «أن ليس هناك مكانان للهندسة ، ومكان امبيريقي ، ولكن ما يوجد مكان واحد One Space تتناوله الهندسة والميتافيزيقا من منظورين مختلفين ، فاهتمام الهندسة يكون بالأشكال التى ليست سوى التباينات الامبيريقية للمكان الاولى فاهتمام الميتافيزيقا يكون بطبيعة المكان ذاته .

ودليلنا على أن الهندسة تهتم بالأشكال التى نختارها من المكان أن

31. Ibid : p. 154.

هناك هندسات كثيرة ولكن لا يوجد الا مكان واحد There are many geometries though there is but one space ويرى الكسندر أننا نقع في خطأ لنمى حينما نتحدث عن هندسة تقليدية للمكان الواحد الامبيريقى ففكرة الهندسات اذن لا تشير الى أن هناك أكثر من مكان امبيريقى، وفى كلمة واحدة تقرر: أن ثمة هندسات كثيرة وإن لم يكن الا المكان الواحد.

ويذكر الكسندر أن البعدية Dimensionality هي فكرة من أفكار النظام Order والنظام مترابط مع فكرة العلاقات Relations وهو يذهب الى أن الميتافيزيقا يمكن أن تقدم النظام والمعد Numbers باعتبارهما مشتقين من الزمان المكاني ومتوقفين عليه ، وإذا لجأنا الآن الى الرياضيات فإن فكرة العلاقات كما تتناولها الرياضيات ذاتها تشير الى هذا المتصل الزماني المكاني . ان العلاقات بين أجزاء المكان هي أيضا أمكنة ونفس الشيء ينطبق على الزمان ، فإذا كانت أجزاء المكان نقاطا فإنها تتربط بواسطة النقاط المتداخلة ، وإذا كانت أجزاء الزمان آتات فإنها تتربط أيضا بواسطة الآتات المتداخلة . . ويمكن أبعد من ذلك أن تتربط الأزمنة والأمكنة بواسطة النقاط الآتية المتداخلة بينهما بحيث نحصل في النهاية على الزمان المكاني .

وعلى هذا النحو «يكون المكان كامتداد والزمان كديمومة منظومين داخليين ، وهما نظامان : الواحد للقساق في الوجود والآخر للتتابع» ذلك لأن النظام علامة ، وعلاقة شمولية بداخل الامتداد والديمومة أو بالأحرى بداخل الزمان المكاني» (٣٣) .

ويعود الكسندر في كتابه الأول من المجلد الأول عن المكان والزمان والألوهية الى تضييخ ما سبق أن عرضه مستخلصا النتيجة النهائية

32. Ibid : p. 168.

فيقول : «أننا نعالج سواء في الفيزيكا ، أو في الرياضيات ، بدرجات متساوية من المباشرة نفس الزمان والمكان الواحد ، والزمان والمكان مترابطان في كل واحد وأنها نفس الحقيقة التي تعالج بكيفيات مختلفة، فالزمان المكاني الفيزيائي هو ما يستبطن كزمان مكاني عقلي أو نفسي ، ورغم أن الرياضيات تبدو وكأنها تبتعد بتعميماتها عن الزمان المكاني الفيزيائي، فإن عالم الرياضة ممتلئ بخواص هذا الزمان المكاني الفيزيائي ... ، وإذا سألتني سائل ما الذي تعنيه بالمكان وبالزمان ، هل تعني به المكان والزمان بالمعنى الفيزيقي ، أى الامتداد والديمومة أم الزمان والمكان بالمعنى العقلي الذي تخبره في عقلك ، أم نظم العلاقات التي تبحثها الرياضيات ؟ فإن الإجابة تكون : أن ما أعنيه هو كل هذا بلا تفاوت ، وذلك لأنها جميعها تعنى حقيقة واحدة في النهاية» (٣٣) .

٤ - الزمان المكاني والمقولات

وضع الكسندر نظرية مفصلة للمقولات Categories في إطار نظرية الزمان المكاني للأشياء الى جانب كونها تشغل الزمان المكاني ، عدد كبير من الخصائص والصفات التي يمكننا أن نميز بين فئتين منها بوضوح : تلك التي تتغير من شيء الى آخر ، وتلك التي تنتمي أساسا الى الأشياء جميعا . أما الأولى المتغيرة فتسمى بالكيفيات Qualities أو الصفات ، وأما الثانية الثابتة فتسمى بالمقولات Categories (٣٤) .

الكيفيات خصائص أو صفات تجريبية ، أما المقولات باعتبارها المكونات الأساسية الكلية لما هو معطى في التجربة فإنها خصائص أولية Apriori غير تجريبية Non-Empirical أو مقولية Categorical ولا يعنى

33. Ibid : p. 180.

(٣٤) رودلف متس : الفلسفة الانجليزية في مائة عام ، ترجمة فؤاد زكريا ، ص ٢٧٣ .

قولنا أن المقولات غير تجريبية عند الكسندر أنها ليست مختبرة أو تجريبية بل الأمر على النقيض من هذا ، إذ أن هذه الأولية أو المقولية هي المكونات الأساسية والبنوية لكل ما هو مختبر أو تجريبى أيا كان ، ولذلك فهي تجريبية بأوسع معنى لذلك اللفظ : تماما مثلما يطلق على الفلسفة اسم البحث التجريبى فيما هو غير تجريبى ، أو أنها الدراسة 'إمبريقية' لما هو لا إمبريقى^(٣٥) .

والمقولات عند الكسندر هي على هذا النحو أساس كل الحقيقة التجريبية أو الوعى التجريبى ، وهي الدعامة الضرورية لكل حقيقة تجريبية ، يقول متس : «أن المقولات تتشابه دائما في كل شيء وتتغلغل فيه وتملؤه وأبرز صفاتها هو قدرتها على التغلغل ، التي لا تمتد الى الأشياء الخارجية المادية فحسب بل أيضا الى الحياة الروحية النفسية، وهي ليست صورا ذاتية للذهن ، أو مجرد وظائف للذهن تطبق على الأشياء وإنما هي عوامل موضوعية تكون الأشياء وتمطى معها وفيها ، وهي ما يتبقى عندما تنزع عن الأشياء صفاتها الحسية وغيرها من الصفات ... وهي الصورة أو الصفات الأساسية للزمان المكانى بقدر ما يتسرب هذا الى الوجود المتناهى واتخذ شكلا في الظواهر الجزئية أما المكان الزمانى نفسه ، فهو بوصفه الأصل اللامتناهى لكل شيء متناه ، لا يكون قد اتخذ شكلا مقوليا بعد ، ولكن سرعان ما يبدأ تغلغل المقولات فيه مع بادرة لظهور الأشياء المنفصلة^(٣٦) .

وعلى هذا النحو يقرر الكسندر أن المقولات أولية وهي بمعنى ما كلية وضرورية لكل الأشياء التي في العالم ، وهي أيضا ملاصق لكل الحادثات في التجربة الانسانية العقلية منها والفيزيقي ، وأنها ظهرت مع البدايات

35. Alexander, S. : Space - Time. and Deity. No. I. p. 187.

(٣٦) رودلف متس : الفلسفة الانجليزية في مائة عام ، ص ٢٧٣ .

الأولى لانفصال الأشياء وسوف تبقى أبدا لأنها الصفات الأساسية للزمان
المكاني (٣٧) .

ولا يوافق الكسندر على الموقف الكانطي بصدد المقولات ، ذلك لأن
كانط أحال المقولات كما أحال صورتي المكان والزمان الى العقل بوجه
عام ، فهو قد أحال المقولات الى قوة الفهم الصوري ، وأحال صورتي
الزمان والمكان الى قوة الحساسية الصورية والقوتان الى جانب قوة
النطق الصوري هي القوى الثلاث للعقل الخالص عنده . والكسندر
لا يوافق على هذا وهو يرى أن الفصل بين صورتي الحساسية الصورية
(المكان والزمان) وبين مقولات الفهم الصوري هو فصل غير مشروع ،
كما يرى أن فصل الزمان والمكان والمقولات عن الواقع التجريبي هو
فصل خاطئ تماما . ويرى تبعا لهذا أن المقولات ليست صورا للعقل ،
انها تعبيرات عن طبيعة الزمان المكاني وهي متباينة عن جميع الأشياء
وبوجه خاص العقول . أن المقولات عند الكسندر قد نشأت عن ترواج
الزمان والمكان ، وأصبحت بمثابة خصائص لكل ما يتناسل عن الزمان
المكاني بما فيها العقل ذاته (٣٨) .

وبعداً الكسندر قائمة مقولاته بمقولات الذاتية Identity والاختلاف
Diversity والوجود Existence هذا ومقولة الذاتية لها معاني أربعة :

١ - الذاتية العددية : Numerical Identity وهي ذاتية الشيء مع نفسه
باعتباره واحدا .

ب - ذاتية النوع : Identity of kind وهي ذاتية نوعية فالكلب حاصل
على ذاتية نوعية بالنسبة الى غيره من الكلاب .

37. Wright, W. : A History of modern philosophy. p. 584.

38. Alexander : space-time and Deity. Vol. I. pp. 190-193.

جـ - ذاتية فردية : Individual Identity وهي تتضمن الذاتية العددية والنوعية ، والفرد واحد بالعدد ، وينضم الى ذات نوعه .

د - ذاتية جوهرية : Substantial Identity وهي ذاتية عددية فردية كالشخص .

وبالتطبيق على النقطة الآتية تكون الذاتية العددية متطابقة مع شغل هذه النقطة الآتية لمكان زمانى .

أما مقولة الاختلاف فهي شغل هذه النقطة الآتية لمكان زمانى آخر أى لمكان آخر بزمانه . فالشئ يختلف عن الآخر كلما شغل نقطة آتية مختلفة عن الآخر أو كلما شغل جزءا من المكان الزمانى .

أما مقولة الوجود فهي تتمثل في شغل النقطة الآتية لأى مكان زمانى (الذاتية) عن أى مكان زمانى آخر (الاختلاف) ومن ثم يكون الوجود هو ذاتية الشئ في علاقته بالآخرين الذين يوضحون اختلافه عنهم .

فالذاتية ، والاختلاف ، والوجود ، تنشأ عن الطبيعة الأصلية للزمان المكانى باعتباره متصلا Continuum من أجزائه المكانية الزمانية ، أو أنها تنشأ من طبيعة أى زمان مكانى (باعتباره) جزءا من الزمان المكانى (المكلى) وهو لذلك مترابط مع غيره من الأزمنة المكانية الأخرى (٣٩) .

ويرتبط الكسندر بين مقولاته السابقة تلك وبين ما يسمى بقوانين الفكر Law of thought وهي الذاتية والتناقض والثالث المرفوع . وهو يقرر أن أهم هذه القوانين هو قانون التناقض Law of Contradiction وهذا القانون ينفى عنده شغل جزء من المكان الزمانى مع شغل جزء آخر منه ، فإلا يمكن أن تكون أ ولا سوف تشغل نقطتين مختلفتين من

39. Ibid : pp. 194-195.

المكان الزماني في نفس الوقت ومن نفس الجهة . وباختصار يقرر هذا القانون أن زمانا مكانيا ليس هو نفسه وغيره في نفس الوقت ومن نفس الجهة أما قانون الذاتية Law of Identity فهو يعني أن شغل زمان مكانى هو شغل له ، فالشيء هو ذاته . يبقى القانون الثالث والأخير وهو قانون الثالث المرفوع Law of Excluded middle فهو يعني أن شغل زمان مكانى إما أن يكون كذلك وإما أن لا يكون كذلك ولا وسط بينهما^(٤٠) .

ثم تناول الكسندر بعد ذلك مقولات الكلية Universal والجزئية Particular والفردية Individual وهنا يقول الكسندر ان الوجود هو ذاتية المكان والزمان فهو واحد بالمعنى العددي Numerical ، والكلية هي النوع ، انها وجود أو مكون أو موحد الجزئيات ، أو أن الجزئيات المتشابهة تشارك فيها، أما الفردية فهي جزئية محددة ، وبالمعنى الدقيق تكون كل الأشياء فردية ، ثم تشارك في الجزئية وأخيرا تشارك في الكلية، التي هي خاصية مقولية لكل الأشياء ويرى الكسندر أن كل فردية تشارك في جزئية تفصلها عن سائر الأنواع التي تدخل تحت مقولة الكلية .

ويقول الكسندر في موضع آخر «ان مقولة الكلية هي تحديد للزمان المكانى ، فكل موجود متناه يمتلك كلية أو ذاتية نوع بقدر ما يمكنه بدون تشويه أو تكرار في الزمان المكانى .» فالكليات الامبيريقية هي مخططات تشكيل الجزئيات التي تتحد في النوع، أنها يمكن أن تسمى بأنماط التشكيل أو بصور الزمان المكانى، وهي ضرورية في أبسط معانيها كصور أو أشكال زمانية مكانية^(٤١) .

ان الزمان المكانى الأم ، يبدأ ريثما يتشكل بمقولة الكلية ، في انخاد صور وأشكال تنحدر من الكلية عن طريق التكاثر وتنوعات الاشكال الى مقولة الجزئية ، ومن هذه الانخزة تنشأ مقولة الفردية .

40. Ibid : pp. 205-206.

41. Ibid : pp. 214-215.

ثم ينتقل الكسندر بعد ذلك الى مقولة العلاقة Relation ، وهو يقرر
بصددها أن الموجودات علائقية ، وذلك لأن تجمعات الحوادث مرتبطة
ترابطاً لا ينفك خلال الزمان المكاني^(١٢) . والواقع أن العلاقات العامة
القائمة بين الموجودات تنبع من اتصال الزمان المكاني The Continuity of
Space - Time ، وهذا الانفصال امبيريقى نخبره في تجاربنا كما سبق أن
أشرنا .

والزمان ليس علاقة وكذلك المكان ، ان الزمان والمكان يحتويان كل
الوجود بعلاقته ، انهما المادة Stuff الأولى التى تنشأ عنها العلاقات
التي تقوم بين الموجودات .

ولنا أن نسأل الآن ، ما هى أذن العلاقات التجريبية ؟ يجيب الكسندر
بأن العلاقات التجريبية للمكان والزمان هى نفسها أمكنة وأزمنة ...
لأنها مصنوعة من مادة الزمان والمكان .

وتترابط المقولات مثل الكلية والجزئية والعلية ... الخ مع مقولة
العلاقة كما يمكننا القول بأن العلاقات تكون حقائق خارجية حينما تقوم
العلاقات بين أشياء عقلية Mental Things كما تقرر أيضاً أن علاقة التشابه
Likeness وعلاقة عدم التشابه Unlikeness مشتقان من مقولة العلاقة
وبيضا تشير الأولى الى تشابه النوع تشير الثانية الى الاختلافات القائمة
داخل أفراد النوع . وكذلك يميز الكسندر بين علاقات أساسية وعلاقات
عرضية ، فلعلاقة الانسان بنوعه علاقة أساسية ، ولكن علاقته مع أبنائه
أو زوجه تكون عرضية .

وينتهى الكسندر الى تقرير أن العلاقات هى اتصالات زمانية مكانية
بين الأشياء ، وأن الأشياء فى ذاتها مركبات زمانية ومكانية ، ولما كان

42. Ibid : p. 238.

الزمان المكانى متصلا فان الاتصال الرابط الذى يؤسس العلاقة هو اتصال زمانى مكانى⁽⁴³⁾ وان العلاقات بالأشياء ذات العلاقة هى عناصر فى حقيقة واحدة يمكن أن ننظر إليها على أنها حقائق منفصلة، وأن عمل مقولة العلاقة هو إيجاد علاقة بين أشياء تسمى بحدود العلاقة Terms وليس ثمة شىء غير مرتبط علائقيا بالآخر والا لكن هناك خلاء بين الأشياء اذا تصورناها وهى مستقلة وغير مرتبطة ومتصلة بعضها ببعض الآخر. ان الأشياء يجب أن تتصل فى الزمان والمكان بكل طرق الاتصال ، وبجميع العلاقات الممكنة .

أما مقولة النظام Order فان الكسندر يقرر أن النظام لو كان مقولة ، فانه يرجع الى تدخل العقل ، ذلك أن العقل يقوم بمقارنة بين الأشياء حسب خصائصها ، ويرتبها حسب سماتها . ولكى يتحقق النظام لا بد أن تتوفر ثلاثة حدود على الأقل ، يكون واحدا منها بين الاثنين الآخرين ، أى تكون ب مثلا بين أ ، ج . فالنظام مقولة للأشياء بسبب بينية Betweenness المواضع فى الزمان المكانى .

ويذهب الكسندر الى أن هذه البينية من الملامح الرئيسية للزمان، كما أن نقاط المكان يتوفر فيها هذه البنية أيضا ، وينتج عن هذا أن البينية من خصائص الزمان المكانى ، طالما أن الزمان لا يوجد عند الكسندر وهو منفصل عن المكان .

والبينية باعتبارها خاصية للنظام ترتبط بمقولة العلاقة ، بل ويمكن أن تحل مقولة النظام الى علاقات . والمخال على هذا أن الحدود أ ، ب ، ج تكون خاضعة لمقولة النظام حينما تكون بينها العلاقة س فحينما تكون العلاقة س بين أ ، ب ، وتكون نفس العلاقة س بين ب ، ج وهكذا يكون

43. Ibid : p. 249.

هناك نظام تشابهى بين تلك الحدود ، وإذا كانت العلاقة فى المقدار كأن تكون أ أكبر من ب ، ب أكبر من ج ، و ج أكبر من د وهكذا فإن النظام هنا يكون مختلفا عما سبقه⁽⁴⁴⁾ .

والنظام يتضمن ثلاثة حدود على الأقل ، وأى ثلاثة حدود يمكن أن تؤلف نظاما بنوع ما من أنواع العلاقات ، وكل خط فى نظام ما انما ينظم حسب طبيعة ذلك النظام . ولكن ليس من الضرورى أن يكون كل حد بين Between حدين آخرين ، أنه يكون كذلك فى اللامتناهيات فقط ، أما المتناهيات فانها تبدأ بحد وتنتهى بحد لا يكونان بين حدين آخرين .

ويختتم الكسندر من تطيله لمقولة النظام الى قوله أن الوجود بأسره متصل لا متناهى من الزمان المكانى .

وينتقل الكسندر بعد هذا الى مقولات الجوهر Substance والعلية Causality والتبادلية Reciprocity وفيما يتعلق بالمقولة الأولى نجد الكسندر يقرر أن كل الموجودات المركبة من الزمان المكانى هى جواهر وذلك لأن أى جزء من المكان زمانى ، أو هو مسرح للتعاقب الزمانى ، وهذا تتابع ينتشر فى كل مكان . وبمعنى آخر فالأزمنة والأمكنة ليست جواهر فى حد ذاتها كما لو كان الجوهر فكرة سابقة ومطبق عليها ، إذ الزمان المكانى سابق على الجوهر إذ أن الجوهر عند الكسندر بمثابة تحديد لكل الأسماء التى تشغل المكان والزمان⁽⁴⁵⁾ .

وذاتية الجوهر ذاتية فردية Individual Identity تبقى وتندوم خلال ديمومة الزمان . وهذه الذاتية الجوهرية تبقى خلال المتغيرات ، وتندوم خلال مقولة الكلية التى تتشكل الأنواع ومقولة الجزئية من خلالها .

ويرى الكسندر أن مقولة الجوهر هذه هى التى تجعل الكيفيات

44. Ibid : p. 263.

المتعلقة بالجواهر متصلة ، فقطعة من السكر تكون حلوة المذاق ، بيضاء اللون ، ناعمة اللمس ، صلبة التماسك ... الخ ، وهذه الكيفيات التي تبدو منفصلة تتربط في جواهر تلك القطعة . ويذهب الكسندر أن بسبب هذا الترابط ، وذلك الاتصال هو طبيعة الزمان المكاني ذاته ، إذ أنه متصل ، ومن ثم فيجب أن تكون الجواهر الموجودة ابتداء منه متصلة مترابطة^(٤٦) .

ومقولة العلية من المقولات الهامة التي يعالجها الكسندر ضمن هذه المجموعة وهو يرى أن الزمان المكاني أو نسق الحركة *System motion* نسق متصل ، وأن أي حركة داخل هذا النسق لابد أن تكون متصلة بغيرها من الحركات . ثم يقرر الكسندر بعد ذلك «أن علاقة الاتصال هذه بين حركتين هي العلية فالحركة السابقة تكون هي السلة *Cause* بينما تكون الحركة اللاحقة التي نجمت عن اتصال الحركة الأولى هي الملول *Effect*^(٤٧) وبمعنى آخر «تكون السلة سابقة على الملول ، وهذا السبق قائم على أساس علاقة زمنية متصلة»^(٤٨) ، تكون السلة فيها سابقة سبقا زمنيا ، ويكون الملول لاحقا لما هو سابق زمنيا .

والحق أن الكسندر يتفق هنا مع الرأي الذي قرره هيوم *Hume* بصدد العلية ، ذلك أن هيوم قد جرد العلية من كل مدلول ميتافيزيقي ، أو لاهوتي أو غيبي ، وجعلها في نسقه التجريبي الصرف مجرد علاقة بين سابق ولاحق ، أو مجرد علاقة بين حركة سابقة وأخرى لاحقة والحركة السابقة تسبق الحركة اللاحقة في الزمان .

والعلة عند الكسندر هي اذن طابع تحديدي تماما للأشياء ، لأنها تحدد ماهو علة وماهو معلول ، وهذا الطابع يلزم عن كون الأشياء ذاتها

46. Ibid : p. 276.

47. Ibid : p. 279.

48. Ibid : p. 286.

زمانية مكانية متصلة ، انها تقوم بين الجواهر التي هي ذاتها حركات أو حادثات أو مجموعات من الحركات أو الحوادث الزمانية المكانية ، فهي اذن مثل كل المقولات مقولة شاملة ويشق منها أى جوهر من الجواهر ، كما أنها واقعية تجريبية أو مقبولة ، يقول الكسندر «أن العملية علاقة بين الجواهر ، تلك العلاقة التي تستمر وفقا لها حركة أو مجموعة من الحركات في أحد الجواهر في حركة أو مجموعة الحركات السابقة لهذا في جوهر ثان ، ومن ثم تغير للحركة أو مجموعة الحركات السابقة لهذا الجوهر الثاني» (١١) .

ولكن المألول الذى تنتجه العلة ، يؤثر بدوره على العلة ذاتها، ومعنى هذا أنه كما تؤثر العلة على المألول فان المألول يؤثر في العلة . فتأثير (أ) على (ب) ينتج تأثيرا من «ب» على «أ» . فالعملية اذن عملية ذات جانبين وليست ذات جانب واحد ويمكن أن نستنتج علاوة على هذا أن المألول يمكن أن يكون علة اذا تبدل الموقف وبدأ الجوهر الثانى حركته، فأصبحت تلك الحركة سابقة ، بهذا أصبحت حركة الجوهر الأول لاحقة، ومن ثم يصبح الجوهر الثانى علة والجوهر الأول مألولا .

وهنا أيضا يتفق رأى الكسندر بصدد هذه النقطة مع رأى هيوم ، ومع مثاله عن «لعبة البلياردو» فالكرة الأولى التي تبدأ الحركة وتتصل بالكرة الثانية فتحركها تكون هي العلة بينما تكون حركة الكرة الثانية هي المألول ، ويمكن أن تبدأ الكرة الثانية الحركة الثانية وتتصل بالكرة الأولى فتحركها فتكون هي العلة ، بينما تكون حركة الكرة الأولى هي المألول .

وهذه الملاحظة الأخيرة هي التي بلور عليها الكسندر فكرته عن مقولة التبادلية Reciprocity فتبادل العلة مع المألول أمر ملاحظ في العالم

49. Ibid : p. 300.

الامبريقي ، كما أن هذه المقولة تعنى أيضا أن لكل فعل رد فعل يساويه ،
 وأن التكافؤ بين الفعل ورد الفعل The equivalence of action and reaction
 يمكن أن نتعقبه في كل مراحل الانتقالات مهما تعددت تركيباتها
 وتعقيداتها^(٥٠) .

ويرى الكسندر أن الفعل ورد الفعل تصوران مشتقان من الميكانيكا ،
 وانهما موجودان في طبيعة الزمان المكافئ نفسه ، ذلك أن كل فعل هو في
 نفس الوقت رد فعل ، وأن رد الفعل يبدأ في نفس اللحظة مع الفعل ،
 أو بلغة الاسكندرية يكون الفعل متصلا دائما برد الفعل .

ونأتى الآن الى معالجة الكسندر لقولتى الكم Quantity والشدة
 Intensity ، ويسميهما الكسندر أيضا تمشيا مع كانط بمقولاتى الكم
 المتدensive quantity والكم المشتد Intensive quantity ويؤكد الكسندر
 منذ البداية أنهما ليسا من التصورات المطبقة على الأمكنة والأزمنة أى
 أن الزمان المكافئ لا يخضع لهما ، لأنهما ليسا سابقين عليه ولكنهما عبارة
 عن ملامح للأشياء التى نشأت وتركبت عن الزمان المكافئ .

والكم المتد هو يشغل أى مكان بزمانه ، أو حدوث أى مكان فى زمانه ،
 ونفس الامر ينطبق على الزمان ، حيث يكون الكم المتد هنا هو يشغل
 أى زمان بمكانه ، أو حدوث أى زمان فى مكانه والمكان الذى يشغل هو
 الطول أو المساحة ... الخ والزمان الذى يشغل هو الديمومة ، وينتج
 عن هذا أن المكان الاكبر يشغل بزمان أكبر ، والزمان الاكبر بمكان أكبر ،
 أى كلما زاد المكان أو نقص كلما زاد الزمان أو نقص ... فالكمية هنا
 متعادلة بين الزمان والمكان^(٥١) .

50. Ibid : p. 304.

51. Ibid : p. 304.

أما الكم المشتد فهو حدوث أماكن مختلفة في زمان واحد ، أو شغل نفس المكان بعدة أزمنة مختلفة ٥٥٥ . وهنا يشغل الزمان الواحد أماكن أكثر أو أقل حسب سرعة حركته أو بطئها ، أو يشغل المكان بزمان أكثر أو أقل حسب سرعة الحركة أو بطئها ٥٥٥ . وبالجمله فإن الزمان يمسلا هنا بمكان متساو أو متعادل معه ، كما أن المكان يمسلا بزمان غير متكافئ معه على عكس الكم الممتد (٥٣) .

وينتج عن هذا أن الكم الممتد يمكن قياسه مباشرة وبسهولة ، لأنه عبارة عن تعادل وتساو وتكافؤ تم بين الزمان والمكان ، أما الكم المشتد فلا يمكن قياسه الا بطريقة غير مباشرة ، تستخدم فيها آلات معقدة وطرقا مركبة ومعامل ارتباط دقيقة . ويرجع ذلك الى عدم التحديد فهو يتعلق بالكم المشتد اذ المكان يشغله بزمان أكثر أو أقل *More or less* كما أن الزمان يشغل بمكان أكثر أو أقل ومن هنا تكون صعوبة قياس الكم المشتد (٥٤) .

وينهى الكسندر حديثه عن هاتين المقولتين بقوله أنه خلافا على ماذهب اليه كانط من أن هاتين المقولتين من عمل العقل فإنه يبدو واضحا تماما أنهما من عمل الطبيعة الفيزيائية ذاتها بما نشأت عنه من زمان ومكان وحركة ، اذ الزمان المكانى كلف وحده ، وهو يحتوى على المبدأ المحرك (الزمان) وعلى الكم (المكان) وهو يقوم بعمله دون حاجة الى العقل أو حتى قبل وجود العقل (٥٤) .

ويتناول الكسندر بعد ذلك مقولة الكل والاجزاء *Whole and parts* ومقولة العدد *Number* ، ويرى الكسندر فيما يتعلق بالمقولة الأولى أن

52. Ibid : p. 306.

53. Ibid : p. 309.

54. Ibid : p. 311.

كل موجود هو «كل من أجزاء A whole of parts ويرجع هذا — حسب النسق الكسندري الملتزم بالزمان المكنى — الى أن الزمان يحلل المكان الى أمكنة ، وأن المكان يمكن الزمان من أن يحلل الى أزمنة ، وكل منهما كما رأينا من قبل — يصون اتصال الآخر⁽⁵⁵⁾ . فالمكان يمد لحظات الزمان بالاتصال كما يمنح الزمان ذاتية وتماسك المكان . ومعنى ذلك أن الزمان يعمل على تجزئ المكان وتحليله كما يعمل على اتصاله ، كما أن المكان يعمل على تجزئ الزمان وتحليله كما يعمل على اتصاله . يقول الكسندر أن «الزمان يحلل المكان الى أجزائه مباشرة بتميزه الى أمكنة متتابعة» المكان يحلل الزمان الى أجزائه بطرق غير مباشرة ويجعله كلا من أجزاء ، الكل الذي يحونه لا تكون هناك أزمنة منفصلة⁽⁵⁶⁾ . الا أن الكسندر يرى أن الزمان والمكان في ذاتهما ليس لهما أجزاء ، وأن هذه التجزئة انما تتجم عن تحليل الزمان للمكان ، وتحليل المكان للزمان ، فهما إذن مدينان في تجزيتهما الواحد للآخر ، لأنهما يقسمان الواحد منهما الآخر ، ومع هذا فان الكسندر يعطى الزمان دورا رئيسيا اذ يقرر «أن الزمان يلعب في هذا التقسيم الدور المباشر بزمام القيادة»⁽⁵⁷⁾ .

ان كل شيء — يقول الكسندر — هو في نهايته قطعة من الزمان المكنى A piece of space time تنقسم الى أجزاء يتكون منها الكل Whole وهذا أمر امبريقي يتعلق بالتجمعات الامبريكية وانقسامها الى كليات وما يندرج تحتها من جزئيات .

أما مقولة العدد فانها مقولة تتعلق بتكوين المركب في علاقته بأجزائه ، وتولد عن التمييز المتصل للأجزاء في المكان والزمان داخل الكلى الزماني المكنى . ويمكن اعتبار هذه المقولة على أنها بمثابة خطة لتقسيم الكل

55. Ibid : p. 312.

56. Ibid : p. 312.

57. Ibid : p. 313.

الى أجزائه ، أو تأليف الأجزاء في كل (٥٨) .

وكل الموجودات عند الكسندر ذات طبيعة عديدة أو تحتوى على العدد ، لأنها في شغلها لزمان مكاني تشغل أجزاء من المكان متملة بأجزاء من الزمان ولا يهمنها هنا ما اذا كانت الأجزاء متساوية أو غير متساوية . وما اذا كانت متجانسة أو غير متجانسة ، وما اذا كانت الكليات لها نفس المدى الزمانى أم لا (٥٩) ، أننا ننظر هنا الى الموجودات من حيث كونها أعدادا محسب .

وعظم الحساب عند الكسندر هو علم أميريقي ، موضوعه الاعداد والعلاقات القائمة بينهما (٦٠) وهو علم أميريقي يعمد الموجودات الأميريقية التى تشغل الزمان المكاني ، وهذا الأخير رأينا من قبل أنه لميزيقي .

وينتهى الكسندر بصدد مقولة العدد الى تقرير أن هذه المقولة «تتعلق بكل الموجودات ككليات ذات أجزاء في الزمان المكاني ، وأنها ترتبط بالعقل والأفعال العقلية بنفس المعنى الذى ترتبط به بالأشياء الخارجية» فهى مقولة شاملة متعلقة بجميع الموجودات الداخلى منها والخارجى .

وآخر مقولة فى سلسلة المقولات الاكسندرية هى مقولة الحركة Motion والحق أن الزمان والمكان معادلان للحركة عند الكسندر، يقول الكسندر «أن الحركة أو المكان أو الزمان ذات طابع أولى *a priori* لا أميريقي Non-empirical «والحق أن مقولة الحركة هى تمييز آخر عن الحقيقة القائلة بأن كل موجود هو قطعة من الزمان المكاني» (٦١) .

58. Ibid : p. 313.

59. Ibid : p. 313.

60. Ibid : pp. 313-319.

61. Ibid : p. 320.

ولكن اذا كانت الحركة على هذا النحو مقولة . فان الزمان المكانى ليس مقولة ذلك لأن الزمان المكانى هو المادة الاولى الوحيدة One stuff التى تتكون منها كل الاشياء وقد يفهم من هذا أن الحركة جزء من الزمان المكانى وليست مقولة وهنا يقرر الكسندر أن هذا سوء فهم لطبيعة المقولات ، ذلك لأن المقولات ليست صفات للأشياء ولكنها تحديد عينى لكل زمان مكانى ، فالوجود هو شغل أى زمان مكانى ، والكلية خطة منظمة لزمان مكانى ، وكذلك تكون الحركة مقولة بمعنى أنها تحديد عينى للزمان المكانى وليست صفة للأشياء كصفة الحلوة أو المرارة أو غيرها من الصفات المتغيرة .

ويقرر الكسندر أن الحركة باعتبارها محددة فى نوع خاص من الحركات تكون ذات وجود أمبيريقى . ولكنها اذا لم تكن محددة وكانت خاصية شاملة للوجود فانها تكون مقولة . وهكذا تكون الحركة من النوع الاول ذات وجود أمبيريقى Empirical existent بينما تكون لا أمبيريقية اذا نظرنا اليها باعتبارها مقولة .

ويأخذ الكسندر على عاتقه بعد ذلك وضع المقولات فى درجات ، فيقرر أن الحركة هى أكثر المقولات تركيبا لأنها تتضمن المقولات كلها، فالحركة جوهر Substance تكون له علاقته بالحركات الاخرى ، كما أن المقولات الاربع وهى الوجود Existence والكلية University والعلاقة Relation والنظام Order تتربط فيما بينها ترابطا وثيقا ، تماما كما تتربط المجموعة الثانية من المقولات الخاصة بالجوهر Substance والكم Quantity والعدد Number وغيرها فيما بينها .

أما الحركة فهى تكون المجموعة الثالثة والاخيرة من المقولات وهى تفترض مسبقا المقولات الاخرى وترتبط بها ، ولكن هذه المقولات لا ترتبط بالحركة . فالحركة جوهر ولكن الجوهر ليس حركة ، كما أن الحركة نظام ولكن النظام ليس حركة وهكذا . أن مقولة الحركة عند

الكسندر تتضمن كل المقولات الاخرى... أنها القصة الكاملة للتحديدات
الاساسية للزمان المكاني ، أنها الكل بالنسبة لجميع ما يمكن اثباته في
كل زمان مكاني^(٦٢) .

ويسقط الكسندر من قائمة مقولاته فكرتين كثيرا ما أعدهما الفلاسفة
كمقولتين ، وهما الكيف Quality والتغير Change أما عدم اعتبار الكيف
مقولة من المقولات فإن السبب في ذلك يرجع الى أن الكيف عند الكسندر
ليس الا تعميمات امبيريقية Empirical generalization للصفات النوعية
المتباينة للأشياء ، أو أنها مجرد اسم جمعي Collective لهذه الصفات
جميعها . أن الكيف ليس خطة مشاركة في التحديدات الاساسية للزمان
المكاني مثل مقولة الكم ، ان الكيف لا يمكن على هذا النحو أن يكون
مقولة كسائر المقولات التي عرضنا لها .

وهناك سببان لا يجعلاننا ننظر الى التغير باعتباره مقولة : الأول
هو أن التغير ليس شاملا . فقد تكون هناك استدامة لا تتغير ، كاستدامة
صفة مثلا ، كما أن الحركة المنتظمة الرتيبة تجعلنا نشك في التغير .
والثاني وهو الأكثر أهمية هو أن التغير يتضمن دائما عناصر امبيريقية أو
تجريبية تنطبق بالصفات Qualities التي رأيناها لا مقولية . وكما عرفنا
من قبل فإن المقولات تكون ذات طابع لا امبيريقى^(٦٣) هذا هو التغير
الكمي ، والكم عند الكسندر مقولة ، وهنا يقر الكسندر أن هذا التغير
الكمي لن يكون أكثر من تحديدات كمية بين كميات .

ولهذا فإن الكسندر لا يقبل فكرة برجسون القائلة بأن التغير هو
مادة الأشياء ، فإن هذه الفكرة لا يمكن أن تكون مقبولة الا اذا اعتبرنا
التغير تعبيرا عن الحركة . لقد ذهب برجسون الى أن «هناك تغيرات.

62. Ibid : p. 323.

43. Ibid : p. 328.

ولكن ليس هناك أشياء تتغير ، فالتغير لا يحتاج الى معونة ، وهناك حركات ولكن ليس هناك بالضرورة موضوعات متباعدة تتحرك ، فالحركة لا تتضمن شيئاً يتحرك»^(٦٤) . ويرى الكسندر تطبيقاً على هذا النص أن الفقرة الثانية المتعلقة بالحركة هي المصادقة أما الفقرة الأولى المتعلقة بالتغير فهي خاطئة^(٦٥) طبقاً للتحليل السابق .

ويخصص الكسندر للفصل الأخير من الكتاب الثانى من المجلد الأول لبيان بعض الملاحظات التى تتعلق بالمقولات فىرى :

١ - أن الزمان المكاني هو منبع المقولات ، وأن هذه المقولات هي الصفات اللاامبيريقية للأشياء الموجودة كلها والنابعة بدورها من الزمان المكاني نفسه .

٢ - أن المقولات لا تقبل التعريف ، وتصعب على التوصيف ، أنها تتكشف لنا مباشرة خلال عمليات تحديد الأشياء وحركاتها والعلاقات بينها وذلك بقوة الحدس *Intuition* .

٣ - ليس الزمان المكاني موضوعاً للمقولات ، لأن الزمان المكاني هو الأساس أو المسادة الأولى التى نبعت عنها كل الأشياء بما فيها المقولات . ولهذا فلا ينبغي أن نقرر أن الأب هو ابنا لنفس هذا الأب ، أى لا ينبغي أن نقرر أن الزمان المكاني الأم هو فى نفس الوقت خاضع وناتج عن المقولات التى نبعت عنه^(٦٦) .

٤ - الزمان المكاني ليس هو الكل بأجزائه ، أنه نسق شامل لكل

64. Bergson, H. : La perception du changement (Oxford 1911). p. 24.

65. Alexander, S. : Space-Time and Deity. Vol. p. 329.

66. Ibid : p. 338.

الموجودات أو الأشياء ، وهو لا متناهي ومتصل . فهو يتطابق مع مقولة الكل والأجزاء .

٥ — الزمان المكانى ليس هو مقولة العدد لأنه لو كان كذلك لأمكن مقارنته كواحد بالاثنتين أو الثلاثة وهكذا ، أنه ليس واحدا بالمعنى العددي ، ولكنه واحد باعتباره الرحم الوحيد والفريد للتوالد والتكاثر ، وهو واحد لأنه لا يوجد ما يباريه .

٦ — والزمان المكانى ليس هو مقولة الجوهر ، وليس هو جوهر الجواهر ، أنه المادة الأولى للجواهر .

٧ — ليست المقولات شروطا أو صيغا صورية أو اطارات معرفية أو ادراكية تتشكل بحسبها موضوعات المعرفة أو الادراك وتخفض لاحكامها ، بل أنها تتدخل في تركيب الموجود كعناصر تكوينية أو بنوية . فهي إذن مقولات وجود لا مقولات معرفة .

٨ — أن أولية وشمولية هذه المقولات لاترجع الى العقل كما توهم ذلك كانط ، وإنما ترجع الى أنها نابعة من الزمان المكانى الواحد اللامتناهى .

٩ — والعقل باعتباره وجودا زمانيا مكانيا ، أو شكلا مركبا من الزمان المكانى فهو يخضع مثل سائر الموجودات الفيزيقية الى المقولات . ان العقل عند الكسندر لا يتميز عن الموجودات الفيزيقية الا بتوصيفه الكيفى أو كيفه الخاص .

١٠ — أننا ندرك المقولات أو نعيها عن طريق الحدس الذى يستخدم الحواس والعقل ككاداتين له أو كابتين له بملغة الاكسندرية . وهذا لايعنى تناقضا لأن الحدس عند الكسندر عملية واحدة ذات جانبين : الواحد منهما تأملى ذاتى والآخر تأمل خارجى . فالحدس هو الطريق الذى

نفذ به الى صميم الواقع ، ونوغل به في أعماق الأشياء لكي نلتقي بالحقيقة القصوى ، والطبيعة الجوهرية والتي هي الحياة الجوهرية للمصيرة اللانهائية في أعماق الزمان المكنى .

(٥) الزمان المكنى والالوهية

لا يمكن في نسق فلسفى مثل نسق الكسندر أن نفهم الألوهية بدون أن نقف مثلما وقف هو على نظام الوجود الامبيريقى بأسسه حتى نرتقى ونساعد معه من أول سلم الوجود الى منتهاه . والكسندر يدخل محراب نظام الوجود الامبيريقى *The order of Empirical existence* بواسطة ما أسماه بالكميات *Qualities* ، والكميات عنده هي الصفات النوعية للأشياء أو الموجودات المتناهية . أو هي الملامح التجريبية التي تتفاضل وتتمايز وتتباين بفضلها الموجودات في محيط الزمان المكنى الواحد، فهي سمة للتناهي ، وعلامة للتكرار والتباين النوعى في نسق العالم الواحد، ومن ثم فنظام الكميات التجريبية *Order of Empirical Qualities* مطابق لنسق الموجودات المتكررة أو المتفاضلة بكمياتها . وينبغى أن نلاحظ أن الكميات عند الكسندر لا تقتصر على الكميات الثانوية للمادة كاللون والصوت والطعم والرائحة والخشن والناعم ، ولكنها تشتمل أيضا على كميات أخرى كالحياة ، والعقل ، والشعور .

والكميات صفات للزمان المكنى كما تتبدى في تكرر موجوداته ، وتنوع تشكيلاته ، وتمايز صوره التجريبية النوعية ، ومن ثم فالكميات حقيقية لأنها نابعة عن الزمان المكنى الحقيقى ، فهي تستمد حقيقتها منه ، وتشارك في حقيقته ، ولا تستمد حقيقتها مما هو سواء ... رحم كل الموجودات وأصل كل الأشياء .

وهذا الطلم الحقيقى ، عالم الكميات التجريبية ، هو عالم انبثاق طافر، *Emergence* وجدة خلقة ، وتطور مستمر ، فالكيف الأعلى

The Higher quality ينبثق طائفاً من مستوى الوجود الأدنى ويكون عنه كيف آخر أكثر علواً وهكذا^(٦٧) ، بحيث يمكن أن نطلق على العالم أنه تاريخي وتطوري وكيفي وخلقي . وينتج عن الانبثاق الطائفي بالتطور ، والجدة المستمرة الخلاقة ، أن العالم حركة مستمرة طائفة ، تنبثق فيه باستمرار كيفيات جديدة صاعدة دائماً نحو معراج القناتى الكيفى، وهذا الانبثاق المساعد فى تطور دائم يجعل العالم دائماً غير مكتمل كماله النهائى بل تصعد فيه وتطفر الكيفيات أبداً فى صيرورة وتطور وانبثاق لا يتوقف .

ولنحاول الآن أن نحدد معالم هذا الانبثاق الطائفي الكيفى ، لكى نفهم كيف نشأت الكثرة وكيف وجدت الموجودات ابتداءً من وحدة الزمان المكانى .

ان الزمان المكانى اللامتناهى هو ببساطة كاملة الأول وبالذات، يتقبل كل الموجودات ... انه رحم التكثر ، وأصل المتناهيات التى ما هى الا تشكيلات متعينة من المادة الأولى الزمانية المكانية الواحدة .

والمادة هى الكيف المنبثق الطائفي الأول لمستوى الحركات البحتة أو المستوى الزمانى المكانى الواحد ، المادة الأولى والأصل الأول لكل الموجودات ، وتعبّر المادة عن نفسها فى صفات تجريبية أو كليات مثل القصور الذاتى ، والطاقة والكتلة .

والمستوى التالى من مستويات الكيفيات التجريبية المنبثق والطائفي عن مستوى المادة ويملوه هو مستوى الكيفيات الثانوية Secondary qualities كالألوان والاصوات والظنوم والروائح وما الى ذلك . والكيفيات الثانوية لا تنتمى فى نسق الكسندر الى العقل أو الذات ...

67. Ibid : Vol II. p. 46.

انها تنتمى الى الأشياء والموجودات ، فما ندركه حقيقة في العالم هو الأشياء الملموسة أو المسموعة أو الأشياء الملونة وهكذا .

والمستوى التالى الذى يتلو ويعلو مستوى المادة بكيفياتها الثانوية وينبثق طافرا عنها هو الحياة *Life* ، اذ الحياة عند الكسندر «انبثاق طافر عن تركيبة فيزيو - كيميائية *Physico-Chemical* مرتبطة بالمستوى المادى»^(٢٨) وهنا يستعين الكسندر بقول هالدان *Haldane* «أننا يجب ألا نخطئ القياس المتوازن بين المادة والطاقة التى تدخل وتخرج من الجسم»^(٢٩) ومعنى عبارة هالدان أن الطاقة *Energy* تتغلغل للماديات ومتوازنة معها ، والطاقة ماهى الا الحياة .

والعقل *Mind* أو الوعى أو الشعور هو أعلى مستوى ينبثق أو طافر عن المستوى الأدنى وهو الحياة ، ذلك المستوى الذى يعود بدوره الى المادة بكيفياتها . ودليل الكسندر على هذا هو أن العقل لا يستطيع أن يعمل الا بشرط ترابطه بجسد حى ، فكل ماهو عاقل أو شاعر لابد أن يكون حيا ، والحياة ترتبط بجسد أو مادة . وينتج عن هذا أن العقل فى نسق الكسندر ليس وجودا قائما بذاته ، يختلف فى طبيعته أو حقيقته عن سائر الموجودات الأخرى ، ان العقل انبثاق طافر عن الحياة ، هو الأنا الشاعر بوجوده فى الزمان المكلى ، وهو ناتج عن تلك الوحدة المكانية ، التى نتجت عنها الموجودات : وهو وان اختلف عن الموجودات الأخرى ، فلاختلاف لا يكون هنا الا بالنوع أو الكيف الذى يضمه فى أعلى ما نعرفه من سلم التتاهى التجريبي .

وما القول الآن فى الألوهية *Deity* : يقول الكسندر . . يعرض العالم انبثاقا طافرا استويات متتابعة من الموجودات المتتاهية كل مع كيفه

68. Ibid : p. 62.

69. Haldane, J. S. : *Mechanism. life. and personality* (London 1913). p. 36.

الأمبيريقى المميز له • وأعلى هذه الكيفيات المعروفة لنا هو العقل أو الشعور والالوهية هي الكيف الأمبيريقى الأعلى التالي لأعلى كيف نعرفه» (٧٠) •

ومادامت الالوهية كيف أعلى لكيف تالى لمستوى العقل ، فلنا لا بد وأن تكون كيف متغير ، يتغير كلما نما العالم وتقدم في الزمان ، فعلى كل مستوى أو طور من أطوار الوجود يلوح كيف جديد في الصدارة ، وهذا الذي يحتل مركز الصدارة يلعب دور الالوهية بالنسبة لهذا المستوى • يقول متر (ليس ثمة سبب يدعو الى افتراض أن تسلسل الكيفيات يستنفذ حد الذهن (العقل) ، فعندما تتولد من قلب الزمان اللامتناهي، صور دائمة التجديد وتظهر طفرة كيفيات دائمة العلو ، كالمادة من الزمان المكناني ، والحياة من المادة والذهن (العقل) من الحياة • فان التطور لا يفت عند هذا الحد ، بل ستنشأ كيفيات دائمة جديدة تتجاوز مستوى الذهن (العقل) وسوف يمضى النزوع الكوني في التطور الى مستوى من الوجود أعلى من كل ما مر به من قبل • هذه الصفة الجديدة التي تظهر طفرة هي التي يسميها الكسندر بالالوهية ، وهي الصفة التي تتجاوز في العلو أعلى مظاهر حتى الآن ، أي الذهن (العقل) (٧١) •

ان الالوهية عند الكسندر كيف تجريبي وليست أولية أو مقولية، وهي لا تنتمي الى العالم بمعنى أنها تتخلل كل جزء من أجزائه وتبث في كل أرجائه • ان الالوهية عنده تنتمي فقط الى ذلك الجزء من العالم الذي تأهل تطوريا وتاريخيا لكي يحمل الكيف التجريبي الجديد (٧٢) •

ولما لم يكن في وسم المستوى الأدنى أن يدرك الأعلى بالمعنى

70. Alexander, S. : Space-Time and Deity Vol. II. p. 345.

71. Alexander, S. : Space-Time and Deity Vol. II. p. 345.

(٧٢) متر : الفلسفة الانجليزية في مائة عام • ترجمة فؤاد زكريا مع

بعض التصرف ص ٣٨٤ •

المصحح فاننا نحن البشر نكون عاجزين عن التغلغل في ماهية الله بوصفه حامل صفة الألوهية وكل مليمكتنا عمله هو أن نصورها لأنفسنا من خلال تشبيهها بالتجربة المألوفة ، وكأننا نحن أنفسنا آلهة •

ويتميز الله بلا نهائيته عن جميع الموجودات التجريبية التي هي متناهية محدودة ، غير أن لا نهائية الله تجريبية ، في مقابل اللانهاية الأولية *a priori* للزمان المكاني • ومعنى ذلك أن الله لا يتمكن بعدد من أن يحوز الألوهية على نحو كامل لأنه لو كان كذلك لكان موجودا متناها يمكن أن يحدث بعده تطور آخر فطبيعة الله ليست طبيعية واقعية متحققة كاملة ، وهو ليس مستوى في الوجود انتهى فيه تطور ما ، أو يمكن أن ينتهي فيه التطور على أي نحو ، وانما الله بوصفه موجودا فعليا ، ليس وجودا متناها ، بل صيرورة أزلية ، والله لم يصل بعد الى تالته ، ولو كان قد وصل اليه لما عاد لها ، وهو لا يمكنه أبدا أن يحقق فكرة ذاته ، وانما يجد نفسه دائما سائرا نحو هذه الفكرة ••• انه لايعنى الا السعى الأزلى نحو الألوهية (٣٣) •

ولابد أن نتوقف هنا قليلا عند فكرة الاكسندرية تعيننا على فهم فكرته عن الألوهية ذلك لأن الكسندر رأى أن النظر في طبيعتنا الانسانية يرينا بوضوح كامل أن العقل والجسم يكونان شخصا واحدا • وهذه الرؤية المباشرة السهلة لطبيعتنا تنطبق على مستويات الوجود بأسره بما فيها الوحدة الأولى ••• الوحدة الزمانية المكانية ، اذ أن الكسندر يرى أن الزمان والمكان يكونان وحدة : فالزمان عقل المكان ، والمكان جسد الزمان ، وفي كل متناه من المتناهيات يوجد هناك عنصر واحد ، يناظر الجسد في ذاتنا ، وعنصر آخر يناظر العقل • ويرتب الكسندر على هذا الرأي نتيجة هامة وهي أن الزمان روح الحركة يقول الكسندر «اذا كان

يصدق أن الزمان هو عقل المكان أو بالأحرى إذا كان المكان وكل جزء فيه له شيء من الأشياء يقوم بالنسبة له في علاقة العقل بالجسد ، وكان ذلك الشيء هو الزمان ، إذن ... فالروح هي منبع الحركة (٧٤) .

ويحاول الكسندر الإجابة عن السؤال الخاص بكون الله أو تعاليه عن طريق الصيغة الشاملة التي تنص على أن كل مستوى للوجود يقف من المستوى الذي يليه علوا في علاقة مشابهة الجسم بالنفس أو العقل . فمن الممكن أن نميز بطريقة مجازية ما في الطبيعة الالهية بدورها بين جسم وعقل . وفي هذه الحالة يكون تصور الله منطويا على الكون والعلو معا ، فالله كامن في العالم من حيث جسمه لكنه عال عليه من حيث عقله أو ألوهيته (٧٥) .

ولكن هل الله خالق عند الكسندر ؟ يجب الكسندر أن الزمان المكاني ذاته هو الخالق وليس الله ... فالله ذاته يدين بكونته للمتناهيات الموجودة قبلا بكميبتها الامبيريقية ، وهو محصلتها . وعلى ذلك يكون الله ليس خالقا بل مجرد مخلوق ، أنه ليس من صنع خيالنا أو فكرنا أنه مخلوق لا، متناه لعالم الزمان المكاني (٧٦) .

ويضيف الكسندر الى هذا قوله : «أننا حينما نفكر في الله باعتباره ذلك الذي تدين له كل الأشياء بوجودها ، فلننا بذلك نقرب نظام الواقع، ونقتاول عالم الزمان المكاني ، الذي يخلق كل الأشياء ، في ضوء كيفه الامبيريقى الأعلى ، الذي ليس هو الأول الخالق ، بل هو آخر ما ينتج في نظام التوالد» وفي نفس هذا المعنى يقول متر : «ان الله الموصوف بهذه الصفات لا يمكن أن يكون هو الله الذي خلق الكون ، وإنما هو ذاته من خلق هذا الكون ، وبالتالي جزء من الكون فقط ، لا كله . وتبعاً لهذا

(٧٤) نفس المرجع : ص ٢٨٤ - ٢٨٥ .

75. Alexander, S. : Space - Time. and Deity, Vol. II. pp. 397-398.

76. Ibid : p. 399.

الرأى يكون الخالق الحقيقي للكون هو المكان الزمانى ، أما الله فهو مثل كل موجود آخر. مجرد مخلوق للمادة الزمانية المكانية • هو حقا أعلى ماظهر حتى الآن ، غير أنه مخلوق فحسب • ولو نظرنا الى الله على أنه ذلك الموجود الذى تدين له كل الأشياء بوجودها ، لكان علينا عندئذ أن نعكس ترتيب العالم وننظر الى العلة الأصلية للوجود فى ضوء أعلى كيفية تجريبية له •

والخلاصة أن الله عند الكسندر كيف منبثق أو طاهر عما سبقه وأنه يعود الى الزمان المكنى أصل كل الموجودات وهو بهذا المعنى ليس خالقاً بل مجرد مخلوق للمادة الزمانية ، وإن كان مع ذلك أعلى كيف أو أعلى مخلوق على الإطلاق •

الفصل العاشر

الفرد نورث هوايته
وميتافيزيقا الكيان الفعلى

أولا

حياته ومؤلفاته

ولد الفرد نورث هوايتهد في مدينة رامزجيت بانجلترا عام ١٨٩١،
تعلم في منزله لضعف بنيته ، ثم التحق بمدارس وجامعات إنجلترا وتعلم
اللاتينية واليونانية، وبزغت لديه رغبة قوية جامعة في دراسة الرياضيات
التي نماها بالفعل حتى أصبح امام الرياضيين في عصره .

وبعد تخرجه من جامعة كمبردج عين مدرسا بها وكتب هو وورسل
كتابهما الضخم «أصول الرياضيات» ١٩١٠ - ١٩١٣، غير انه انتقل بعد
ذلك الى لندن وعين أستاذا في الكلية الامبراطورية للعلوم والتكنولوجيا
وأصدر هناك عددا من المؤلفات أهمها «تنظيم الفكر» ١٩١٦ «وبحث في
مبادئ المعرفة الطبيعية» ١٩١٩ و «تصور الطبيعة» ١٩٢٠ .

تلقى هوايتهد دعوة للتدريس بجامعة هارفارد بأمريكا ورحب بها ،
وهناك كتب أهم كتبه الفلسفية على الاطلاق ومات بها عام ١٩٤٧ .
وهاكم قائمة بالكتب التي أصدرها هناك .

١ - العالم والعالم الحديث

Science and the modern world

• ظهر عام ١٩٢٥

٢ - الدين في طور التكوين

Religion in the making

• ظهر عام ١٩٢٦

٣ — المذهب الرمزي : معناه وأثره

ظهر عام ١٩٢٧ •

Symbolism its meaning and Effect

٤ — أهداف التربية The Aims of Education

ظهر عام ١٩٢٨ •

٥ — العملية والواقع Process and Reality

ظهر عام ١٩٢٩ •

٦ — وظيفة العقل The Function of Reason

ظهر عام ١٩٢٩ •

٧ — مغامرات أفكار Adventures of ideas

ظهر عام ١٩٣٣ •

٨ — الطبيعة والحياة Nature and life

ظهر عام ١٩٣٤ •

٩ — أنماط الفكر Modes of Thought

ظهر عام ١٩٣٨ •

١٠ — مقالات في العلم والفلسفة Essays in Science and Philosophy

ظهرت عام ١٩٤٧ •

ثانياً المشكلة الميتافيزيقية والمبدأ الانطولوجي

(١) المشكلة الميتافيزيقية :

حينما أعلن هوايتهد أن المشكلة النهائية تتعلق بإدراك الواقعة الكاملة، فإنه إنما كان يدخل في ميدان الفلسفة من أوسع أبوابه وحينما ولج محراب الفلسفة ، وجد تراثاً فلسفياً ضخماً من اليونان . وبينما هو منشغل بهذا أوقفته فقرة فلسفية وجدها في كتاب الميتافيزيقا لأرسطو، وقرأ فيها «أن السؤال الذي ثار في الماضي السحيق ، ويثار الآن، يسيئار في المستقبل ، وكان محل نقاش كبير ، ويتملق بحقيقة ما يكون عليه الوجود في جوهره هو ، ماهو الجوهر ؟ ولقد أكد البعض على أن الجوهر واحد^(١)، وأكد البعض الآخر على أنه أكثر من واحد^(٢) كما أكد البعض على أنه محدود بينما أكد البعض الآخر على أنه لا محدود، ومن ثم فإن علينا أن ننظر بصورة رئيسية وأولية وينوع خاص في ماذا يكون عليه ذلك الوجود في جوهره»^(٣) .

وهوايتهد حينما يقول بأن المشكلة النهائية تنحصر في إدراك الواقعة

(١) يقصد أرسطو بذلك الفلاسفة الأوائل الذين ركزوا على جوهر واحد ، وأرجعوا كل شيء إليه ، منهم على سبيل المثال طاليس الذي رد الوجود إلى جوهر واحد هو الماء ، وأنكيماتس الذي رد الوجود إلى جوهر واحد هو الهواء ، وأنكساندريس الذي رد العالم بأسره إلى اللامتناهي ، وهيراقليطس الذي تمسك بجوهر واحد هو النار . . . الخ .

(٢) يقصد أرسطو بذلك الفلاسفة السابقين عليه والذين نادوا بمبدأين واحد مادي والآخر روحي ، أو بأربعة جواهر أو عناصر هي الماء والهواء والنار والتراب كما قرر ذلك أنباز وقلبيس وأنكساغوراس ، أو بأعداد لا متناهية من الجواهر أو الذرات كما نادى بذلك لوقيبيوس وديموقريطس .

3. Aristotle : Metaphysics 1028b 2-8 Translated by W. D. Ross.

الكاملة ، وما تكون عليه ، فإنه انما كان يعنى تماما ما سبق أن عناه أرسطو بقوله ان علينا أن ننظر أساسا في ما يكون عليه ذلك الوجود من ناحية جوهرية. ان عبارة أرسطو «ما يكون عليه ذلك ... What that is يمكن أن تكون نقلا حرفيا للعبارة «طبيعة ذلك ... The nature of that ... مع ملاحظة أن «ذلك that تشير الى الوجود الذى لم يفرق فيه هوايتهد بين being و Existence . على هذا النحو يمكن صياغة المشكلة الميتافيزيقية في أنها المشكلة التى تحاول البحث في «طبيعة الوجود من ناحية جوهرية» أو بعبارة أقرب الى هوايتهد وهى : محاولة البحث في «طبيعة الواقعة الكاملة The nature of a complete fact (٤) . لقد كان هوايتهد يعنى بعبارة الأخيرة تلك ما كان يعنيه أرسطو تماما بعبارة أخرى . لكن الأمر يحتاج منا الى تحليل دقيق لمحتوى هاتين العبارتين .

لقد ترجم Ross العبارة اليونانية الأرسطية بحيث تعنى «ما يكون عليه ذلك (الوجود) في جوهره What that is which is in this sense والحق أن هذه العبارة تعد من أصعب العبارات قبولا للترجمة ، وهى تحتاج في ترجمتها بدقة الى فهم كامل للموقف الأرسطى ذاته . وإلى دقة بالغة في فهم كل كلمة على حدة ، طبقا لطبيعة اللغة اليونانية ذاتها . وفي هذا الصدد نجد جوزيف أونس Joseph owens يقرر أن «ذلك that » تعنى في العبارة الأرسطية الوجود being ، ووفقا لهذا ترجم أونس العبارة الأرسطية الآنفة بقوله «ما يكون عليه الوجود في جوهره what being in this sense is أى أن أونس أحل كلمة الوجود being محل «ذلك that » (٥) . ويلاحظ أننا ترجمنا آنفا in this sense بمعنى «في جوهره» ، أى الجوهر الذى يخص ذلك الوجود ، والحق أن

4. Ivor Leclerc : Whitehead's Metaphysics. p. 18.

5. Owens, J. : The Doctrine of being in the Aristotelian Metaphysics. Toronto 1951, p. 193.

تلك الترجمة كانت من وضع Tredennick وأقرأها هوايتيد ، فتردينيك
 يترجم This sense بالكلمة اليونانية Ovaia التي ترجمها بدورها الى
 كلمة جوهر Substance ومن هنا يترجم تردينيك نفس العبارة بقوله
 «أن نفحص طبيعة الوجود بمعنى الجوهر To investigate the nature of
 being in the sens of substance لكن يلاحظ أن كلمة substance هي
 ترجمة غير دقيقة للكلمة اليونانية Ovaia (٦) وبالفعل فإن هوايتيد يعنى
 على الكلمة اليونانية ولا يستخدم كلمة substance على الاطلاق .

وعلى أى حال فلننا نرى أن ما عناه أرسطو بدقة هو أن المشكلة
 الميتافيزيقية تقوم على اكتشاف أو تحديد شيء ما من الناحية الجوهرية ،
 وأن هذا الشيء يكون كائنا أو موجودا ، له جوهره الذى يفصه وهذا
 التفسير ينجم عن كلمة Ovaia اليونانية من جهة ، ومن العبارة
 الأرسطية ككل من جهة أخرى . اننا نهتم بذلك that أى بالوجود من
 جهة Ovaia . ومصطلح Ovaia اسم تشكل من الفعل aivai أى
 من الكينونة To be ، وهو يربط التجريد الوجودى بتعيين شيء
 فردى وهذا هو المعنى الدقيق الذى يحمله المصطلح Ovaia الذى ذكره
 أرسطو فى كتابه الميتافيزيقا (٧) والذى يمكن أن يشير أيضا الى ذلك الكيان
 الجزئى That particular entity الذى ذكره هوايتيد أو الى الشيء الفردى
 Individual thing الذى يوجد وجودا فعليا وواقعيا وممثلا : يقول ايتين
 جيلسون : «مهما حمل مصطلح Ovaia الأرسطى من معان ، فإن
 الحقيقة كانت دائما عند أرسطو متمثلة فى شيء جزئى يوجد وجودا
 واقعيا ، أو فى وحدة أنطولوجية محددة ، حاصلة على القدرة على التكون
 والتحدد بذاتها . أن أرسطو لم يكن يعنى الانسان فى ذاته ، ولكنه كان

(٦) انظر المناقشة المستفيضة التى عقدها أونس فى كتابه السابق

الذكر فى الفصل الرابع ص ص ٦٥ - ٧٤ .

7. Gilson, E. : Being and some philosophers, Toronto. 1949. p. 42.

يعنى هذا الانسان الفردى الذى يمكن أن نسميه جون أوبتر^(٨) .

(ب) المبدأ الانطولوجى :

كان هوايتيد اذن متفقا مع أرسطو فيما يتعلق بأساس المشكلة الميتافيزيقية ، فلقد ذهب الاثنان الى أن المشكلة الميتافيزيقية تتركز فى البحث عن طبيعة الموجود من ناحية Ovoid أو محاول تحديد طبيعة الموجود الكامل complete existence أو الكيان الوجودى الكامل . ولقد أشار أرسطو فى الفقرة التى ذكرناه له الى أن المشكلة الميتافيزيقية الدائمة تتمثل فى البحث عن طبيعة الموجود الجزئى المحدد ، ولقد كان هذا الموقف هو الأساس الذى ارتكز عليه أرسطو فى مواجهة الموقف الأفلاطونى ، فلقد أمر أرسطو على أن «ذاك that» التى تمثل الاهتمام الأول للميتافيزيقا هى شىء جزئى يوجد وجودا فعليا ، ولا يمكن أن تكون مجرد صورة Form أو صور Forms ، أن الصور عند أرسطو هى صور أشياء ، لا توجد هذه الصور مستقلة فى الوجود بذاتها كما ذهب الى ذلك أفلاطون ، أن الصور لا توجد الا كصور أشياء ، أو صور موجودات كاملة لا تفتقر فى وجودها الى وجود آخر . وليس ثمة وجود لصور مفارقة أو مثل كما ذهب الى ذلك أفلاطون .

اعترف هوايتيد اذن بأن الأشياء التى هى موجودات كاملة تتمثل الاهتمام الرئيسى للمسألة الميتافيزيقية ، وكان عليه أن يصيغ ماقدره فى مبدأ ، وأن يتناول مبداء هذا بالشرح والتفسير . وفى هذا الصدد نجد هوايتيد يقول : «أن المبدأ الأرسطى العام ، والذى سلمنا به ، يقرر أنه بمعزل عن الأشياء الفعلية لا يوجد شىء ... لا يوجد شىء واقعى ، أو شىء له أدنى تأثير»^(٩) .

8. Ibid : p. 42.

9. Whitehead : Process and Reality, p. 54.

لنقد استخدم هوايتهد عبارة «الأشياء التى هى فعلية»^(١٠) *The things that are actual* للدلالة على ما سبق أن أسماه بالوقائع الكاملة *Complete Facts* ، ففي كتابه *Process and Reality* نجد يستعمل كلمة فعلى *Actual* لكى يصف بها الأشياء الجزئية . ويشير هوايتهد فى تفسير استخدامه هذا الى أن «ديكارت قد استخدم فى التأمل الاول من كتابه التأملات المصطلح *res vera* بنفس المعنى الذى أستخدم فيه أنا مصطلح فعلى *Actual* . ان هذا المصطلح يعنى الوجود بكل ماتحمله كلمة وجود من معنى الوجود الذى لا يكون وراءه شئ»^(١١) ومن ثم تكون «الأشياء التى هى فعلية» هى الأشياء التى توجد بأكمل وأملا مايمكن .

ان المبدأ الأرسطى الذى سماه هوايتهد بالمبدأ الأنطولوجى *Ontological principle* يؤكد على أن الأشياء الفعلية *actual things* هى الأشياء الموجودة وجودا كاملا وصحيحا ، وأن ما عدا ذلك من موجودات تفترق فى وجودها الى وجود تلك الأشياء الفعلية أو تشتق منها . ولكن هذا يحتاج بلاشك الى مناقشة أوسع .

لكن لنا أن نسأل : هل هناك وجود آخر لا يوجد على نحو كامل وفعلى ؟ يجب هوايتهد بنعم ، ذلك اننا كثيرا ما نتحدث عن أفكار وصور وخواص ... الخ . وهذه وغيرها تكون بمثابة الأسماء من الناحية النحوية ، ويتم تمييزها على أساس ارتباطها بالأشياء من بعض الوجوه ، ولكنها ليست أشياء فعلية ، انها تشتق منها ، أو تفترق فى وجودها اليها .

أما كلمة كيان *Entity* فهى مشتقة من الكلمة اللاتينية *esse* أى *to be* الانجليزية ، وتشير الى شئ «يكون » أو شئ « يوجد *Exists* » بأى معنى من معانى الكينونة أو الوجود ، وهى غالبا ما تاتى

(١٠) حبذا ترجمة *Actual* بالكلمة «فعلى» وليس بالكلمة واقعى لأن الاولى اقرب من تفكير هوايتهد من الثانية .
11. Whitehead : *Process and Reality*, p. 103.

لغويا بعد ... It is ، فبعد ... It is يأتي عدد لا نهائي من الكيانات Entities لا سبيل الى انكارها أو الشك في وجودها . لقد قبل هوايتهد هذا الاستخدام للمصطلح Entity بهذا المعنى العام جدا (١٣) ، ووجد في هذا الاستخدام ما يشجع فضوله الفلسفي .

أما كلمة «فعلى Actual» فهو يستخدمها للتمييز بين تلك الكيانات ، حيث تميز كلمة فعلى الكيانات ذات الوجود الكامل عن الكيانات الأخرى التي ليست كذلك ، أو تميز بين الكيانات المستقلة وبين الكيانات التابعة dependent فالفعلى من الكيانات يشير الى شيء فعلى ، كامل الوجود ، لا يفتقر في وجوده الى وجود آخر على عكس غيره من الكيانات . والواقع أن هذا الاستخدام لكلمة فعلى يتفق مع الاستخدام الراهن له في اللغة الانجليزية . ولكن هوايتهد — كما سنرى فيما بعد — يضيف الى هذا الاستخدام ما يراه مناسباً لاشباع فضوله الفلسفي .

إن هوايتهد يجعل مصطلح «الكيان الفعلى Actual Entity» مرادفاً للمصطلح الأرسطي Ousia ولقد تمسك هوايتهد بهذا المصطلح اليوناني ، لأن ترجمته بكلمة Substance (الجوهر) كثيراً ما أدت الى الغموض واللبس ، فالمصطلح Substance لا يفصح عن المقصود منه في كثير من الأحيان ، كما أن له ما لا حصر له من المعاني المتفاوتة والمختلفة ، علاوة عن أن هذا المصطلح يمكن أن يشير اشتقاقياً وفلسفياً الى مرفضه أرسطو وهوايتهد معاً (١٣) . ولقد استبدل ليننتر بالفعل هذا المصطلح الغامض Substance بمصطلح الموناد Monad (١٤) وتجنب هوايتهد

(١٢) كلمة Entity مرادفة تماماً في اللغة اللاتينية لكلمة thing ، الا اذا تم اقامة تمييز تعسفي بينهما من أجل بعض الأغراض الفنية technical purposes (انظر هوايتهد The Concept of Nature p. 5. وفكرة الكيان فكرة هامة جداً ، لدرجة أنها قد تنفي أي شيء تفكر فيه ، حيث انك لايمكن أن تفكر في لا شيء ، والشيء الذي يكون موضوعاً للفكر يمكن أن يسمى بالكيان Entity (انظر هوايتهد Science and the modern world pp. 178-179.

13. Ivor Leclerc : Whitehead's Metaphysics. pp. 22-23.

(١٤) مصطلح الموناد Monad مشتق من كلمة الموناس ، والتي تشير الى

أيضا هذا المصطلح ، وكذلك تجنب مصطلح the real ومصطلح reality لأن ما هو واقعي قد يختلف الكثيرون في معناه علاوة على أن الواقع قد يكون له معاني متناقضة عند الناس والفلاسفة على حد سواء .

ومن الاهمية بمكان كبير أن نوضح المعاني الكاملة المتضمنة في المبدأ الانطولوجي ، وفي هذا الصدد نستطيع أن نؤكد على ما يلي :

١ — أن بعض الكيانات تكون غطية ، أي كيانات متمثلة بالوجود .
أو يوجد على الأقل كيان فعلى واحد .

٢ — أن الكيانات الفعلية تكون الاساس الذي تستق منه كل أنواع الوجود والاخرى ، أو يتم تجريدها منها (١٥) .

وحينما يقرر هوايتهد أن الكيانات الفعلية هي كل ما يوجد بالمعنى الكامل للوجود ، فإن تقريره هذا لا يعد لغوا Tautology ، إذ أن هذا التقرير يعنى أن المعنى الممتلئ والكامل للوجود يشير الى وجود آخر غير وجود الكيانات الفعلية والتي تكون ببساطة لا شيء nothing أو

=
الوحدة أو ما هو واحد (انظر Leibnitz, principe de la nature et de la grace, para I. وعنه يتركب العالم بأسره ، إذ المونادات بمثابة الذرات الحقيقية للطبيعة أو هي باختصار عناصر الأشياء (انظر Leibnitz, La Monadologie, para 3) وهو أساس البناء الانطولوجي ، والاستمولوجيا ، والمتافيزيقا، بل والنسق الليبنترى كله (انظر : على عبد المعطى محمد : ليبنتر فيلسوف الذرة الروحية ، مع ترجمة المونادولوجيا دار الكتب الجامعية ١٩٧٢ . وانظر أيضا

Piat; C. : Leibnitz, Paris 1915.

Morris; M. Philosophical Writing of Leibnitz, London.
New York 1934.

Saw; R. L. Leibnitz; Apelican Book 1954.

Cresson; A. Leibnitz; Sa vie, Son oeuvre, Sa philosophie, Paris, 1947.

15. Whitehead : Process and Reality, p. 910.

لا كيان non-Entity أو لا كائنة non-being أو لا وجود non-Existence
أو لا شيءية nothingness ، أو كما قال هوايتهد نفسه «بمعزل
عن الكيانات الفعلية لا شيء ولا كيان ، بل صمت Silence ١٦» .

16. Ibid : p. 54.

ثالثا

طبيعة الميتافيزيقا ومنهجها

(١) طبيعة الميتافيزيقا The Procedure of Metaphysics

هناك اتفاق كبير بين الفلاسفة حول ماهية الميتافيزيقا ، ومع ذلك فثمة اختلاف كبير بينهم فيما يتعلق بطبيعتها ومنهجها ، والواقع أن تصور هويتها للميتافيزيقا لا يمكن قبوله أو الموافقة عليه ببساطة ، وإنما يتطلب الأمر مناقشة مستفيضة قبل قبول هذا التصور .

لقد عنى هويتها بالميتافيزيقا نفس ما عناه أرسطو من قبل بما أسماه بالفلسفة الأولى *First philosophy* ، ووافق على ما قاله أرسطو من أن الميتافيزيقا تهتم بالبادئ الأولى *First principles* أو التساؤلات الأولى *First questions* وما يرتبط بذلك من مشاكل ومساائل تتعلق — بطبيعة الواقعة القصوى أو النهائية *Ultimate* ، أو بتصوير الواقعة الكاملة ، تلك الواقعة التي تعنى — كما رأينا — البحث عما يكون عليه الوجود في جوهره *What that is which in this sense*

ويجب أن نلاحظ هنا أن الميتافيزيقا عند هويتها ليست الاقساما من أقسام الفلسفة ، وفرعا من فروعها ، ذلك لأن هويتها يستخدم مصطلح الفلسفة *Philosophy* بالمعنى الشمولى ، فهناك فلسفة ، ولكن هذه الفلسفة شاملة وعامة بحيث تضم عدة أقسام منها الميتافيزيقا ، والابستمولوجيا ، والكوزمولوجيا ، والأخلاق ، والجمال ... الخ . . . وذلك لا يعنى أن الفلسفة مجرد غطاء لعدد من المسائل المتشابهة رغم استقلالها ، بل أن الأمر هو عكس ذلك ، فهو ايتهد يرفض أن تكون تلك الأقسام أو المسائل مستقلة *independent* ولكنه يرى أنها متداخلة ،

وتعتبر عن تعاون وترابط عدة أجزاء أو ظواهر — تعتبر الميتافيزيقا أهمها — داخل نسق واحد •

والميتافيزيقا تعتبر جزءا رئيسيا بالنسبة الى النسق الفلسفى كله، فعند التحليل النهائى ، نجد أن تصوره الخاص بالواقعة الكاملة ، يحدد التصورات الأخرى المتعلقة بالمعرفة ، والحقيقة ، والحكم ، والقيمة ، والخير ، والجمال ، والفضيلة ، والواجب ، والتنظيم الاجتماعى • الخ ، بمعنى أن كل فرع من فروع الفلسفة يؤكد بعض المظاهر الجزئية أو يعالجها بصورة نسقية ، تتوافق معها كل الفروع وتتربط في وحدة النسق • وهذا يتم اما بصورة صريحة واما بصورة مضمرة •

وبما أننا نقصر مجالتنا الآن على فرع من الفلسفة الذى هو الميتافيزيقا ، فلننا لن نعالج الآن سائر الفروع ، بل نمرع الى تحديد قولنا فى الميتافيزيقا فتقرر انها اهتماما خاصا بمشكلة «تصور الواقعة الكاملة» ، ولقد سُمى هويتها الواقعة الكاملة باسم الكيانات الفعلية Actual Entities ، ويتمثل دور الميتافيزيقا فى محاولة فهم طبيعة هذه الوقائع أو تلك الكيانات الفعلية فى ضوء مبادئ عامة تتجسد فيها هذه أو تلك • وهذا يعنى أن الميتافيزيقا تتطلب فهم طبيعة الكيان الفعلى من جهة مبادئه العامة التى يتشارك فيها مع أى كيان فعلى آخر ، أو من جهة ملامحه التى تكون عامة بين كافة الكيانات الفعلية • ان هذه المبادئ والملاحح العامة هى التى تكون طبيعة Nature الكيانات الفعلية أو تحدد ما تكون عليه what they are أو تبين ماهيتها Essence

ويجب أن نلاحظ أن المبادئ والملاحح التى تهتم بها الميتافيزيقا هى تلك التى تتسم بأنها عامة عمومية كاملة complete generality فالكيانات الفعلية تظهر ملامح ومبادئ عديدة تختلف من حيث درجات العمومية ، فهناك ملاحح ومبادئ تخص بعضا أكبر ، فأكبر وهكذا • الا أن الميتافيزيقا لا تهتم الا بالملاحح والمبادئ مطلقة العمومية أو كاملة

العمومية وهى تلك التى تتعلق بالكيانات الفعلية كلها ، ولا تخص بعضا منها فقط ، أيا ما كان من كبر هذا البعض . ولعل اختلاف درجات العمومية التى تظهرها الكيانات الفعلية ، هو الذى يفسر لنا اختلاف اهتمامات علم ما عن غيره من العلوم ، كما ويمكن أن يفسر لنا اختلافات السلوك والاتجاهات والأفكار ... الخ .

وبهذا الشكل يمكن أن نقرر أن الكيانات الفعلية تظهر ملامح أو مبادئ خاصة بكل مجموعة منها ، كما تظهر علاوة على هذا ملامح أو مبادئ عامة تخصها باعتبارها كيانات فعلية ، أو تخصها من حيث هى كذلك ، أو على نحو أدق تتعلق بالكيانات الفعلية ككيانات فعلية وحسب . وتلك الملامح والمبادئ العامة هى ما تكون فى نهاية الأمر طبيعة تلك الكيانات الفعلية من حيث هى كذلك .

ما نريد أن نؤكد هنا هو : أن الملامح والمبادئ التى تتعلق بالكيانات الفعلية من حيث هى كيانات فعلية ، هى تلك التى تؤلف طبيعة تلك الكيانات ، أو التى تعبر عما تكون عليه ، وأن هذه الملامح وتلك المبادئ عامة عمومية كاملة أو مطلقة .

ولكن الميتافيزيقا مهتمة بالدرجة الأولى وبصورة أساسية باللامح أو المبادئ المطلقة العمومية للكيانات الفعلية ، فإن هوايتها يستخدم مصطلح ميتافيزيقا *Metaphysics* والصفة ميتافيزيقي *Metaphysical* استخداما يتوافق مع تلك الإشارة الى هذه الملامح أو المبادئ العامة عمومية كاملة . فالذى «نصفه بأنه ميتافيزيقي من الكيانات الفعلية — بالمعنى الصحيح والعام لكلمة ميتافيزيقا — يجب أن يكون قابلا للتطبيق على كل الكيانات الفعلية»^(١) .

(١) انظر :

A. Whitehead : *Process and Reality*, p. 126, See also pp. 274, 279, 408.

استطاع هوايتهد اذن أن يحدد الميتافيزيقا بأنها دراسة للملامح والمبادئ العامة والكاملة العمومية للكيانات الفعلية ككيانات فعلية أو من حيث هي كيانات فعلية *The study of actual Entities qua actual Entities* وهذا التحديد الذى ذكره هوايتهد يعتبر أكثر وضوحا ودقة من التحديد أو التعريف التقليدى للميتافيزيقا ، والذى يذهب الى أن الميتافيزيقا هي دراسة الموجود من حيث هو وجود *being qua being* .

والواقع أن الميتافيزيقا تهدف الى إقامة نسق *System* من الأفكار العامة ، ولكي تؤلف هذه الأفكار العامة نسقا ، فإنها يجب أن تكون علائقية بالضرورة ، أى أن تكون مترابطة ترابطا ضروريا بفضل ما بينها من علاقات وتأثر . ومن هنا كانت فكرة الترابط *coherence* متصلة أوثق الاتصال بالنسق ، وتكون في نفس الوقت معيارا هاما ورئيسيا يجب أن يرتقى اليه أى نسق ميتافيزيقي .

والترابط ليس مطلبا أو هدفا ميتافيزيقيا فقط ، لكنه يمثل أهم الأهداف وأكثرها أساسية بالنسبة لأى عمل عقلى آخر — يقول هوايتهد : «ان الترابط يمثل أعظم وأكبر مطلب عقلى سليم»^(٧) فترابط الأفكار والتحامها في نسق ، يعبر عن هدف عقلى صميم ، بدون الوصول اليه لا يمكن أن يتم أى فهم عقلى على الاطلاق .

ويذهب هوايتهد الى أنه يمكن فهم الترابط فهما أعمق ، وإدراك أهميته القصوى بالنسبة لإقامة الأنساق ، والتفهم العقلى الكامل له ، اذا نظرنا فيما يتناقض معه ، أعنى اذا نظرنا الى اللاترابط *Incoherence* أن اللاترابط يعنى عند هوايتهد ذلك الفصل التمسقى *Arbitrary* *disconnection* الذى يشير الى أن المبادئ أو الأفكار لا تحتوى أو لا تمتلك أية علاقات ترابط وفقها ، ومن ثم لا يمكن أن يتضمن بعضها

2. Whitehead : Process and Reality, p. 7.

البعض ، ولا يمكن بالتالى أن تؤسس نسقا . وبمعنى آخر يشير الفصل التعسفى الى أنه ليس ثمة مبدأ عام يمكن أن يعبر عن عدد من الأفكار المترابطة . ان كلمة تعسفى Arbitrary والتي تسبق كلمة انفصال disconnection تشير هنا الى أنه ليس ثمة سبب أو علة تبين لماذا تتفصل الأفكار أو المبادئ ولا تتربط ، بمعنى أن الفصل بين هذه الأفكار أو تلك المبادئ يكون تعسفيا ، لا يظهر فيه سبب هذا الانفصال أو علة ، وهى لو بينت سببا مقنعا لهذا اللاترباط ، لكننا اعتقدنا ، أن الأفكار منفصلة ، وأنها لا تتربط على أى نحو . أما وأنها لم تذكر أى سبب ، بل فصلت تعسفيا بين الأفكار والمبادئ ، فإنها من ثم تمثل نزعة لا عقلانية واضحة .

الترباط اذن مطلب رئيسى من مطالب تشكيل النسق الميتافيزيقى عند هوايتهد ، لكنه ليس المطلب الوحيد ، اذ يجب أن يتوفر لهذا النسق مطلب آخر ، هو المطلب المنطقى Logical ، والخلو من التناقض Lack of Contradiction (أما تعريف المنطق فيتضمن تمثيل الأفكار المنطقية العامة فى أمثلة جزئية، ومبادئ الاستدلال The principles of inference

و ثمة مطلب آخر ، يرتبط بالمطالب السابقة ، وهو أن الأفكار الميتافيزيقية ، المؤسسة للنسق الميتافيزيقى ، يجب أن تكون ضرورية necessary لا ممكنة Contingent . ان الملامح الميتافيزيقية للكيانات الفعلية هى ملامح كاملة العمومية ، فهى من ثم لابد وأن تكون كلية universal أى تتجسد فى كل الأشياء بالضرورة . وضرورة كلية المبادئ الميتافيزيقية يعنى أنها ليست ممكنة ، فالامكان علامة المبادئ الأقل درجة من حيث الكلية والعموم . . والمبادئ التى هى أدنى من المبادئ الكلية، وهذا يعنى بالضرورة أن الأفكار الميتافيزيقية تترتب على

3. Whitehead : Process and Reality. pp. 3-4.

كليتها فاذا كانت الأفكار جزئية لم تكن ضرورية وانما كانت ممكنة • يقول هوايتهد «ان النسق أو المخطط الفلسفى *The philosophic Scheme* يجب أن يكون ضروريا ، بمعنى أنه يجب أن يحمل في ذاته ضمانه الخاص لكلية أفكاره خلال كل الخبرات»⁽⁴⁾ «فالأفكار الميتافيزيقية تحمل ضمانها لكلية أفكارها خلال كل الخبرات على أسس تمكنها من تفسير كل عناصر الخبرة بصورة تتسق معها»⁽⁵⁾ •

وهكذا نجد أنفسنا أمام محك آخر نستند اليه في اقامتنا لنسق ميتافيزيقى من الأفكار ، وهو أن هذا النسق يجب أن يكون قادرا على تفسير أى عنصر بمصطلحات مستقاة منه • ولكن من الأهمية بمكان أن نبين بوضوح ودقة ما هو المقصود هنا بكلمة تفسير *Interpretation* ان هوايتهد يعنى بهذه الكلمة « أن كل شئ نشعر به أو نفكر فيه أو نتمتع به أو ندركه أو نرحب به تكون له خاصية المثل الجزئى للنسق العام»⁽⁶⁾ وهذا يعنى أنه لما كانت المبادئ الميتافيزيقية عامة بالنسبة الى أى كيان فعلى • ولما كانت كل الكيانات الأخرى والحوادث ... الخ • مشتقة من الكيانات الفعلية طبقا للمبدأ الانطولوجى ، فيجب أن يكون فى الامكان تفسير أو توضيح أو بيان أى شئ باعتباره مثلا جزئيا من أمثلة النسق الميتافيزيقى • ومن ثم فان التفسير الفلسفى يعد من أكثر المحكات أهمية فى بيان كفاءة وكفلية *Adequacy* النسق الفلسفى •

ونسق الأفكار الميتافيزيقية يجب أن يكون قابلا أيضا للتطبيق *applicable* الا أن قبول هذا النسق للتطبيق على بعض عناصر الخبرة لايعنى تمكنه من تفسير كل عناصر الخبرة، ومن ثم فيجب أن نلاحظ أن توفر الناحية التطبيقية الخاصة ببعض عناصر الخبرة لايعنى كفاءة وكفلية

4. Ibid : p. 4.

5. Ivor Leclerc : *Whitehead's Metaphysics*, p. 39.

6. Whitehead : *Process and Reality*. p. 3.

هذا النسق في تفسير بعض عناصر الخبرة الأخرى • ومن هنا فيجب أن نقرر أن نسق الأفكار الميتافيزيقية يجب أن يكون قابلاً للتطبيق وكافياً لتفسير كل عناصر الخبرة في نفس الوقت •

وينبغي أن نلاحظ أن خواص الأفكار الميتافيزيقية الآتفة الذكر والتي تتمثل في كونها كاملة أو مطلقة العمومية ، وكونها كلية ، وضرورية ، وذات علاقات ترابطية ، وكونها منطقية ، وقابلة للتطبيق ، وكافية للتفسير ، تتوافق مع المبدأ الانطولوجي على النحو الذي ذكرناه ، أى باعتباره موضحاً للمشكلة الرئيسية التي تتحدد موضوع الميتافيزيقا • كما أن هذه الخواص ذاتها تؤلف فيما بينها المتطلبات التي ينشدها النسق الميتافيزيقي ، أو المعايير أو المحكات التي يهتدى بها في تشييده ، والتي يقيم على أساسها مصطلحاته ، انها تعبر عن الغاية المثلى التي تهدف الى تحقيقها أية محاولة ميتافيزيقية وان كان الأمر يتطلب أكثر من ذلك ، أنه يتطلب بصيرة نافذة ، وتمكناً لغوياً فائقاً • يقول هوايتهد : « ان الفلاسفة قد لا يأملون في بعض الأحيان النجاح وهم بصدد صياغة المبادئ الميتافيزيقية الأولى : ذلك أن ضعف البصيرة *weakness of insight* وعدم التمكن من اللغة قد يقف حائلاً صلباً دون تحقيق هذا الأمل • ان الكلمات والعبارات يجب أن تمتد الى ما وراء استخدامها العادى ، لكي تصبح ذات عمومية أكبر ، كما يجب ألا تظل صامتة أمام القفزات التفصيلية والواقعية أنه ليس ثمة مبدأ أولى يستعصى على المعرفة ، أو يهرب من قبضة البصيرة ، لكن صعوبات اللغة ، ونقص التفسير التخيلي هو الذي يمنع التقدم في هذا المجال » (٧) •

(ب) منهج الميتافيزيقا

تتمثل مهمة الميتافيزيقا كما رأينا في محاولة تصور طبيعة «الواقعة

7. Ibid : pp. 4-5.

الكاملة» Acomplete Fact أو الكيان الفعلى Actual Entity ومن ثم
فهى تأمل فى الكشف عن الأفكار الأساسية الملائمة ، وصياغة نسق من
الأفكار العسامة • ولكن سؤالنا الآن هو : كيف تتمكن الميتافيزيقا من
الكشف عن طبيعة الواقعة الكاملة ؟ وأى منهج تتبعه وهى بازاء محاولتها
ايجاد الأفكار أو الملامح الكلية للكيانات الفعلية ؟

لقد رأينا فيما سبق أن الميتافيزيقا عقلية الاتجاه ، وأنها تتعقب تلك
الناحية العقلية الى آخر مدى الا أن هذا لا يعنى عند هوايتهد أن المنهج
الأساسى للميتافيزيقا هو منهج استنباطى deductive Method
نستنبط فيه القضايا Propositions كلها من المقدمات Premises بواسطة
العقل وقواه الاستنباطية • ان هوايتهد لا يوافق تماما على أن يكون هذا
المنهج الاستنباطى هو منهج الميتافيزيقا ، ولم يوافق على تلك
الدجماتيقية القاطعة ، والتي تذهب الى أن المقدمات تمثل تصورات فى
غاية الوضوح واليقين والتميز ، وأنه لا سبيل الى الشك فيها ، ومادامت
المقدمات واضحة ومتميزة على هذا النحو فان القضايا التى يمكن أن
نستنبطها منها يجب أن تكون يقينية أيضا وواضحة ومتميزة لأنها
باختصار مشتقة من تلك المقدمات •

وإذا كان المنهج الاستنباطى غير ملائم هنا فما هو المنهج المناسب
للميتافيزيقا ؟ يذهب هوايتهد الى أن هذا المنهج هو منهج العقلية الخيالية
imaginative rationalization وهو منهج يتبعه العقل التأملى
Speculative Reason ، ويتكون هذا المنهج فى ماهيته Essence الأساسية
من البصيرة المباشرة الباحثة عن التعميم • ويعطينا ديكرت مثلا على
ذلك المنهج ، فلقد استطاع بواسطة البصيرة المباشرة أن يصل الى
تعميمات كبيرين هما الفكر Cogitation والامتداد Extension وجعلهما
يعبران عن ملامح ميتافيزيقية لنوعين من الجواهر : الفكرية والمادية ،
وسوف نرى فيما بعد أن بصيرة ديكرت كانت صحيحة ، ولكن تعميمه

لم يكن كذلك ، فالفكر والامتداد ليسا من الملامح الميتافيزيقية المتعلقة بالكيانات الفعلية Actual Entities ، على الرغم من أنهما يمثلان أكثر الملامح عمومية بالنسبة الى بعض الأشياء .

ان المنهج الميتافيزيقي العام يعنى بالضبط اتقان نسق من الأفكار، يتم اختباره داخليا بواسطة محكات الترابط والتناسق المنطقي ، وضرورة كليته ، وخارجيا بواسطة مدى قبوله للتطبيق ، وكفاءته في التفسير^(٨) . يقول هوايتهد : «ان المنهج الصحيح للبناء الفلسفي يتمثل في إقامة نسق من الأفكار ، بأعظم وأكمل ما يمكن ، بحيث تتمكن بواسطته من الكشف عن تفسير كل الخبرة بدون أدنى عائق»^(٩) ان هذا هو المنهج الذي اتبعه في الواقع كبار الميتافيزيقيين^(١٠) ، ذلك أن كل نسق من الانسباق الميتافيزيقي العظيمة كان يحاول أن يدرك طبيعة الموجودات الفطية بواسطة تأسيس أو تشييد نسق ، وكل نسق حدث في تاريخ الفلسفة كان «تجربة خيالية imaginative Experiment» في محاولة ادراك طبيعة الشيء..

8. Ivor Leclerc : *Whitehead's Metaphysics*, p. 48.

9. Whitehead : *Process and Reality*. p. x.

10. *Ibid* : p. 22.

رابعاً مقولة الكيان الفعلى

(١) تعددية الكيانات الفعلية :

حينما أعلن هوايتهد أن المشكلة الميتافيزيقية النهائية تتمثل في محاولة تصور « الواقعة الكاملة » A complete Fact ، فإنه انما كان يشير الى أن هذا التصور لا يمكن أن يتبلور الا في ضوء الأفكار الرئيسية المتعلقة بالواقع . ومن أهم وأعظم تلك الأفكار من الناحية الميتافيزيقية فكرتنا أو تصورنا عن الوجود being or Existence ذلك الوجود الذى ركز عليه المبدأ الأنطولوجى ، كما رأينا ذلك فيما سبق . من هنا فإن المبدأ الأنطولوجى يعد مقولة أخرى الى جانب مقولة أو فكرة الوجود . كما أن المبدأ الوجودى (الأنطولوجى) يشير ضمناً أو صراحة الى مقولة ثالثة هى مقولة الكيان الفعلى Actual Entity أو مقولة Ovoid أو الجوهر Substance أو الموناد Monad ... الخ .

ومصطلح الكيان الفعلى Actual Entity يشير في معناه الأول Primary الى المقولة العامة المتعلقة بذلك that الذى يكون أو يوجد ، أى يشير الى Ovoid أو الجوهر Substance أو الموناد Monad وما يماثلها ، كما يشير في معناه الثانوى Secondary الى طبيعة ذاك الذى يوجد أو يكون من ناحية جوهرية which is What that is (١) ولكن يجب أن نلاحظ هنا وبعبارة كبيرة أن مقولة الكيان الفعلى لا تستلزم منطقياً أى تصور خاص بطبيعة الكيان الفعلى . بمعنى آخر أن مقولة الكيان الفعلى لا يمكن أن تكون مقدمة واضحة ومحددة يمكن أن نستنبط منها طبيعة

(١) سبق لنا تحليل هذه العبارة بما يتوافق مع ترجمتنا لها .

الكيان الفعلى ، فإذا عالجنا هذه المقولة على أنها مقدمة *Apremise* — وهذا غالبا ما يحدث — فإن ذلك يعنى أن تصورا خلاصا بطبيعة الكيانات الفعلية كان متضمنا في معنى المقدمة • وجينئذ فلن يكون أمامنا في المقدمة مقولة كيان فعلى ، وإنما سيكون أمامنا في المقدمة مصطلح الجوهر بالمعنى الثانوى • ونحن لا نقبل أن يكون الكيان الفعلى فكرة أو مقولة رئيسية ، وأن يكون في نفس الوقت طبيعة للكيان الفعلى أو الجوهر أو الموند ، فبطبيعة الكيان الفعلى يجب أن نكتشفها ، أما الكيان الفعلى ذاته لمقولة أو فكرة رئيسية نفكر فيها • والحق أن هذه المسألة قد أثارت الكثير من الحوار والجدل بين الفلاسفة على مختلف مذاهبهم ؛ كما كانت هي أساس ما يسمى الآن بالمشكلة الميتافيزيقية •

ونحن حينما نحاول تأمل حوادث الفكر الميتافيزيقى الرئيسية ، ونجاهد في أن نكتشف فيها طبيعة الكيانات الفعلية ، فإن اهتمامنا يكون موجها بالدرجة الأولى نحو تصور طبيعة الكيانات الفعلية ، تلك الطبيعة التى توصل هوايتهد الى الكشف عنها حين ذكر عن المبدأ الأنطولوجى : «أن الكيانات الفعلية ، والتي يمكن أن نعطىها أيضا مصطلح الحوادث الفعلية *Actual Occasions* هي الأشياء الواقعية النهائية التى يتكون منها العالم ، فليس ثمة شئ واقعى أو أكثر واقعية من تلك الكيانات الفعلية • وتلك الكيانات الفعلية تتمايز فيما بينها : فإلله كيان فعلى ، ومن ثم فهو ألفت وجود مادى في الخلاء البعيد • إلا أنه على الرغم من وجود درجات من الأهمية والاختلاف في الوظيفة بين الكيانات الفعلية ، فإن هذه الكيانات توجد على مستوى واحد من حيث المبدأ ، فالوقائع النهائية تتشابه من حيث كونها كيانات فعلية» (٢) •

ويمكن — بوجه ما من الوجوه — قراءة الفقرة السابقة باعتبارها

2. Whitehead : *Process and Reality*. p. 24.

صياغة أخرى للمبدأ الأنطولوجي ، إلا أن هذه الفقرة تشير — من وجه آخر — الى بعض الأفكار الجديدة التي لم يسبق للمبدأ الأنطولوجي أن تكشف النقاب عنها . انها تشير الى ايضاحات وأفكار رئيسية تتمكن بواسطتها من تفسير أكيد للمبدأ الأنطولوجي ، فهي لم تكلف بالاشارة الى تعددية الكيانات الفعلية وحسب ، بل أنها اشارات أيضا الى وجود تمايز بين بعضها البعض ، وهذا التمايز أو الاختلاف يتمثل في وجود درجات من الأهمية ، ودرجات من الاختلافات في الوظيفة Function بين الكيانات الفعلية ، وتلك الاشارات تعتبر جديدة بالنسبة الى ما سبق وأن أكد المبدأ الأنطولوجي من قبل ، بمعنى أنها لا يمكن أن تعتبر بمثابة استنتاج منطقي منه وحسب . ولقد أكد المبدأ الأنطولوجي على أن «بعض الكيانات تكون فعلية» أو «يوجد على الأقل كيان فعلى واحد» . وهو في تأكيد هذا كان يتوافق مع المذهب الأحادي Monism والمذهب التعددي Pluralism في نفس الوقت ، أما الفقرة التي ذكرناها فهي تؤكد على تعددية الكيانات الفعلية ومن ثم تقصى المذهب الأحادي تماما عن طريقها .

والمواقع أن المذهب الأحادي والمذهب التعددي أو مذهب الكثرة قد انبثقا عن التفكير في المشكلة العامة المتعلقة بطبيعة الكيان الفعلى أو الجوهر أو الموناد . الخ هل هو واحد أو كثير ؟ وهل هو محدود من حيث طبيعته أم لا ؟ ولقد رأينا في نص سابق «أن هناك من قال بجوهر واحد، وهناك من قال بكثير من جوهر واحد . وأكد البعض على أن طبيعة الكيان الفعلى محدودة بينما أكد البعض الآخر على أنها لا محدودة» . ونحن لا نستطيع أن نناقش هذا المذهب أو ذاك دون أن ننظر في «طبيعة ذاك الذى يوجد أو يكون . ان البحث في طبيعة ذاك الذى يوجد ، أى للبحث في طبيعة الكيان الفعلى أو الجوهر قد قاد الكثير من الفلاسفة من

بارميندس حتى ما كتجارت McTaggart^(٣) الى أن يقرروا أن هذا الكيان
الفعلى أو الجوهر يجب أن يكون واحداً One ثابتاً Changeless
حاصلاً على اكتفاء ذاتى Self-Sufficient وكلاً وحدياً Unitary whole
وبمعنى آخر قاد الكثير من الفلاسفة الى أن يقيموا مذاهب أحادية •
ويدهى أن مذاهب الكثرة أو التعددية تقف موقفاً مضاداً من المذاهب
الأحادية •

ولقد رفض هويتهد المذهب الأحادى من زاويتين جوهريتين : الأولى
تتمثل فى عدم قدرة هذا المذهب على تحقيق الترابط Coherence والذي
اعتبره هويتهد محكاً أو معياراً هاماً يجب توفره فى كل فكر ميتافيزيقى،
والثانية تتمثل فى خطأ التوحيد بين ملامح معينة اعتقد المذهب الأحادى
أنها تكون الطبيعية الميتافيزيقية للكيان الفعلى •

أن رفض هويتهد للمذهب الأحادى، يجعله يقبل على مذهب الكثرة أو
التعددية ، ولكننا يجب أن نعى تماماً المعنى الدقيق لقبول هويتهد لمذهب
الكثرة أو التعددية ، وفى هذا الصدد يطالمننا هويتهد بقوله : أن الوقائع
النهائية متشابهة كلها من حيث هى كيانات فعلية The Final Facts are, all
alike - actual Entities وهذا القول يمكن أن يكون صياغة أخرى للمبدأ
الأنطولوجى ، روعى فيها ، أن تكون متوافقة مع مذهب الكثرة أو
التعددية • أى أنه صياغة أخرى تعبر عن أن هناك كثرة أو تعدداً من

(٣) جون ماكتجارت اليس ماكتجارت فيلسوف انجليزى مثالى نادى
بمذهب الكثرة المثالية عاش ما بين عامى ١٨٦٦ - ١٩٢٥ وهو متاثر
بهيغل تمام التأثير من أهم مؤلفاته :

- 1 - Studies in the Hegelian Dialectic, 1896.
- 2 - Studies in the Hegelian Cosmology, 1901.
- 3 - Acommentary on Hegel's Logic, 1910.
- 4 - The nature of Existence, 1921-1927.
- 5 - Philosophical Studies, 1934.

الكيانات التي هي فعلية Actual ، وتضيف الى ذلك : أن كل الكيانات الفعلية متشابهة alike : أو أنها كلها من نوع أساسى واحد one basic kind أو أنها تظهر نفس المبادئ العامة general principles ولكى ينضج هذا الامر تماما ، يوجهنا هويتهد الى أنساق فلسفية ، ترى رأيا معاكسا لرأيه ، أن ترى أن الكيانات الفعلية ليست من نوع واحد ، وإنما هى من عدة أنواع مختلفة ، ويوجهنا على وجه الخصوص الى نسق ديكارت الفلسفى «فلقد ذهب ديكارت الى أن الامتداد والفكر نوعان مستقلان من الكيانات الفعلية ، لكن لكل نوع منهما ، ملامحه العامة التى تختلف وتتمايز أساسا . ثم اعتبر ديكارت الله كنوع ثالث من أنواع الكيانات الفعلية أو الجواهر أو الموندادات ، ويصفه بوجود يختلف تماما عن وجود النوعين الآخرين .

لقد رفض هويتهد كل النظريات التى تقوم على نوعين مختلفين أو أكثر من الكيانات الفعلية ، بنفس الطريقة التى رفض بها المذهب الأحادى ، لأنه رأى أن مثل هذه النظريات قد فشلت فى تحقيق معيار الترابط ، وأنها قد وقعت فى أغلوطه «التموضع الزائف العينى» Fallacy of misplaced concreteness حين وحدت بطريق الخطأ بين ملامح عامة هى فى الحقيقة ليست الا ملامح خاصة أيا ما كان من عموميتها . فلقد وقع ديكارت مثلا فى تلك الأغلوطه أو ذلك الخطأ حينما نظر الى الامتداد والفكر كجوهرين وكنوعين متميزين من الكيانات الفعلية لهما ملامح أو خواص أو مبادئ جد متباينة^(٤) وحين يوحد ديكارت بين هذه الملامح أو تلك المبادئ ويمتبرها بمثابة ملامح عامة للأجسام والعقول ، فإنه يقع فى خطأ التوحيد . وكما قال هويتهد «لا يستطيع أحد أن يشك فى وجود أجسام وعقول ، لكن المهم هو أن نحدد موضع هذه الأجسام

(٤) انظر تمييز ديكارت بين جوهرى الامتداد والفكر . الباب الاول الفصل السادس (الحاشية) من هذا الكتاب .

وتلك العقول في اطار نسق مترابط • أما ديكارت فراح يؤكد — متغافلا عن هذا — أن هناك جواهر فردية ، وأن كل قطعة من المادة هي جوهر ، وكل عقل هو جوهر» (٥) .

ومعنى هذا أن ديكارت قد وقع في خطأ التوحيد السابق ذكره ، حين وحد بين الملامح التي تكون طبيعة أو ماهية الأجسام • وبين الملامح التي تكون طبيعة أو ماهية العقول ، ونظر الى نتائج توحيده هذا نظيرة من يعتبرها ملامح ميتافيزيقية نهائية • ان نظرية هوايتهد تفسر أن جميع الكائنات العاقلة هي من نفس النوع •

(ب) الوجود والصيرورة :

الواقع أن الوفاق بين الثبات والتغير أو بين الوجود والصيرورة يجب أن نبث عنه في ضوء التمييز بين الملامح الجوهرية والمرضية ، ذلك أن الكيان الفعلي يجب أن يكون ثابتا في طبيعته الجوهرية ، فإذا لم يكن هو ماهو ، وإذا لم يكن واحدا ، فلا يمكن أن يحتفظ بفرديته وذاتيته • ومعنى هذا أن الملامح الجوهرية تتمثل في تلك التي لا يمكن بدونها أن يكون الشيء ما هو • أما التغير فهو ليس من الملامح الجوهرية للكان الفعلي ، انه عرض للكيان الفعلي ولكنه لا يؤثر على ذاتية وفردية هذا الكيان • ومعنى هذا أن الكيان الفعلي يدوم Endures ويبقى Persists خلال الزمان • يقول برود Brood «ان فكرة الجوهر تتضمن بقاء أو دوام شيء خلال الزمان» (٦) ، ونضيف نحن أنه يبقى ويدوم ويظل محتفظا بذاتيته وفرديته رغم تعاقب التغيرات المرضية •

5. Whitehead : Religion in Making, p. 29.

6. Broad : The Mind and its place in nature, p. 34.

والواقع أن خبراتنا اليومية ترينا بوضوح أن ثمة أشياء تدوم رغم أنها تتغير ، وثمة أشياء تبقى على ما هي عليه على الرغم مما يطرأ عليها من تغيرات : بنفس الشخص الذي كان مريضاً بالأمس هو ذاته الذي أصبح سليماً اليوم ، ونفس الشجرة التي كانت خضراء في الربيع هي ذاتها التي تصبح عارية من الأوراق وبنية في الشتاء ، وهي التي كانت منتصبه قائمة في الصباح ، ثم كسرت في المساء ، ونفس الإنسان الذي كان طفلاً هو الآن شاباً ، وقد تكسر ساقه ، أو يتغير لونه ، أو يتساقط شعره ، ومع ذلك هويته باقية ، وذاتيته قائمة ، رغم وقسوع كل تلك التغيرات .

ويرى هوايتهد «أن اللغة — وهي من صنع الإنسان — تشير إلى أشياء باقية أو دائمة ، كما أن المنطق الأرسطي التقليدي يقدم لنا البناء الصوري للغة التي نستعملها في كل يوم ، وذلك على هيئة قضية حملية لها صورة الموضوع — المحمول The Subject - Predicate Form بالاضافة الا أن سيطرة المنطق التقليدي الارسطي لقرون طويلة ، أثرت بدورها على الفكر الميتافيزيقي بفذاعت فكرة المقولات التي تعتبر اشتقاقاً طبيعياً من مصطلحات المنطق»⁽⁷⁾ فهذه المقولات ليست الا مقولات للجوهر Substance ومحمولاته predicates أو صفاته properties أو كفياته qualities أو علاقاته Relations .

ان النقطة الاولى التي يود هوايتهد أن يؤكد عليها : أن فكرة كيان فعلى كموضوع ثابت للتغير ، هي فكرة استطعنا أن نصل اليها بواسطة التعميم مما نلاحظه في حياتنا اليومية ، من ثبات وبقاء ودوام أشياء رغم تعرضها للتغيرات . بمعنى آخر ان تعميمنا الخيالي imaginative generalization قد أوصلنا الى تصور شيء ما ، يكون هو ما هو عليه ،

7. Whitehead : Process and Reality. p. 41.

أى يكون ثابتا ودائما مهما تعرض لتغيرات عرضية Accidental Change
وما هذا الشيء الثابت فى حقيقته ، الذى يتعرض لتغيرات وعلاقات
عديدة ، سوى الجوهر Substance أو الكيان الفعلى Actual Entities
ولعل هذا هو ما عبر عنه أرسطو حين قال «بأن أعظم دلالة مميزة
للجوهر ، تتبدى فى أن الجوهر رغم بقاءه واحدا من حيث العدد ، وكونه
هو ما هو ، هو قادر على قبول الكيفيات المتضادة» . والمواقع أنه يمكن
تصور هذا الشيء الثابت بيسر على أنه مادة أو مادی Stuff, matter, material

أما النقطة الثانية التى يريد هوايتهد أن يؤكد عليها فهو : أن القضية
المنطقية ذات صورة الموضوع — المحمول ، والتى اشتقت من الحياة
اليومية ، هى نفسها التى تبدو فى الفكر الميتافيزيقى . بمعنى أن
الميتافيزيقى كثيرا ما أشارت صراحة ، أو تضمنت ضمنا : «أن الواقعة
الميتافيزيكية النهائية كثيرا ما عبر عنها بأنها الجوهر الذى يحوى
صفة»^(أ) . وهذا يعنى أن الواقعة الميتافيزيكية النهائية قد تلمسها المنطق
من حياتنا اليومية وأعطاهها صورة الموضوع — المحمول : الموضوع ثابت ،
والمحمول متغير ، ثم اعتنقتها الميتافيزيكا تحت تأثير المنطق ، فأضحت
القضية المنطقية ذات صرة الموضوع — المحمول ، فكرة ميتافيزيكية
ترتبط بين الجوهر والصفة ، أو بين الكيان الفعلى كأساس ثابت للتغير ،
وبين تغيراته وعلاقاته العرضية ، التى لا تقضى على وحدته أو هويته أو
فرديته أو ثباته .

(ج) نقد هوايتهد لتصور الكيان الفعلى كذاتية دائمة :

ذهب هوايتهد الى أن الاغراض اليومية العادية ، تبين لنا أن الاشياء
التي نهتم بها ، يمكن تصورها — وهذا تصور صحيح وسليم من هذه
الجهة — على أنها كيانات دائمة الذاتية . يقول هوايتهد «أن الفكرة

8. Whitehead : Process and Reality. p. 220.

البسيطة عن جوهر دائم يساند أو يعزز الكيفيات باستمرار ، من ناحية جوهرية أو عرضية ، تعبر عن تجريد نافع للاغراض اليومية في الحياة»^(٩) . ولكن ما قلناه الآن يتعلق بتصوّر مجرد عن الكيانات الفعلية ، ولا يتعلق بالكيانات الفعلية ذاتها . وهذا يعنى أن هذه الكيانات ليست كيانات فعلية Actual Entity تعبر عن الوجود بالمعنى الكامل ، ولكنها كيانات مجردة أو مشتقة من الكيانات الفعلية ، ومن ثم فوجودها ليس وجودا بالمعنى الكامل للوجود .

لقد رأينا أن ميتافيزيقا الجوهر — الصفة، قد نبعت عن تأثر ما بمنطق القضية ذات صورة الموضوع — المحمول ، وأن هذه الميتافيزيقا وذلك المنطق إنما يعتبران الجوهر أو الموضوع بمثابة كيان دائم أو كيان فعلى ثابت رغم ما يتخلله من تغيرات . وهوايته لا يوافق على ذلك فهو يرى أن «القضية ذات صورة الموضوع — المحمول تتعلق بتجريدات رفيعة»^(١٠) أى أنها تتعلق بكيانات ليست فعلية Actual ، تتعلق بكيانات هى تجريدات أو اشتقاقات من الكيانات الفعلية ذاتها . ويرى هوايته أيضا أن الصعوبات الرئيسية التى قامت فى ثنايا الفكر الفلسفى ، خلال تاريخه الطويل ، إنما ترجع بالدرجة الأولى الى محاولتنا تصور الكيانات الفعلية على أنها دائمة وثابتة وتعزز الكيفيات وتسندھا باستمرار ، ذلك لأن مثل هذا النوع من التفكير يجعلنا نتصور ملامح عامة لكيانات ليست فعلية ، على أنها ملامح عامة لكيانات فعلية ، أو نتصور كيانا على أنه فعلى ، فى حين أنه لا يعمد أكثر من تجريد أو اشتقاق من كيان فعلى، أو نتصور الكيان الفعلى أو الجوهر على أنه تعميم من الملامح العامة لكيانات ليست فعلية Actual . لهذا كله ذهب هوايته الى أن «تصور كيان دائم هو تصور خاطئ من الناحية الميتافيزيقية وهذا الخطأ لا ينجم

9. Ibid : p. 109.

10. Whitehead : Process and Reality. p. 192.

عن استخدام كلمة جوهر Substance أو كلمة كيان فعلى Actual Entity ولكنه ينجم عن استخدام فكرة كيان فعلى يتسم بكيفيات جوهرية، ويبقى واحداً من حيث العدد ، ويكون هو ما هو ، رغم ما طرأ عليه من تغيرات في العلاقات والكيفيات العرضية» (١١) .

وعلىنا الآن أن نفحص الأسباب التي رفض هوايتهد على أساسها تصور الكيان الفعلى ككيان دائم أو باعتباره ذاتية تبقى خلال التغير . لقد نجم هذا التصور كما رأينا عن محاولة التوفيق بين الثبات وبين التغير . ومن الضروري أن نذكر هنا أننا نعنى بالتغير الانتقال أو التقدم أو المرور من مجموعة من الظروف أو الاحوال الى مجموعة أخرى ، أو في كلمة واحدة أننا نعنى بالتغير «العملية Process» ومن ثم نستطيع أن نقرر أن المشكلة المطروحة قد قامت عن طريق مانخبره ثابتا ويكون موضوعا للتغير ، فنحن نتصور العالم في حيواساتنا اليومية وفي خبراتنا العادية أنه في سيلان Flux دائم أو في عملية تغير متصل ، والنظريات التي يرفضها هوايتهد تحاول أن تبين «أنه يمكن تحليل العملية process» أو التغير الى تكوينات من الوقائع النهائية عارية تماما عن العملية أو التغير» (١٢) ، وبمعنى آخر. تحاول تحليل التغير تحليلا بالغا حتى تصل الى كيانات تعتبرها موضوعات ثابتة للتغير ، ولكنها هي ذاتها لا تتغير.

ولقد ذهب هوايتهد الى أن هذا التحليل للعملية أو للتغير هو تحليل زائف وخادع . والخطأ أو الزيف يتمثل هنا في محاولة إيجادنا في فكرة العملية أو التغير لكيان فعلى أو جوهر يوجد Exist ويكون في نفس الوقت ثابتا ودائماً اللاتغير أو بمعنى آخر يكون عاريا أو خاليا من العملية أو التغير . لقد اهتم ديكارت بتلك الصعوبة «ورأى أنها تنتج عن تصور غير كاف للديمومة Duration أو الدوام Endurance فلقد كتب

11. Ibid : pp. 109-100.

12. Whitehead : Modes of thought. p. 131.

ديكارت يقول : « في الحقيقة ، انه لمن الواضح تماما ومن البين لكل من اهتم بانتباه الى طبيعة الديمومة أن حفظ الجوهر «في الوجود» في كل لحظة من ديمومته يتطلب نفس القوة ونفس الفعل الضروريان لخلقه، اذا افترضنا أن ذلك الجوهر لم يأت بعد الى الوجود ومن ثم فان النور الفطري يرشدنا بوضوح الى أن الحفظ Conservation والخلق Creation لا يختلفان قط الا في حالنا الفكرى (لا في الحقيقة) (١٣) .

ويتضح من هذا أن المذهب الديكارتي يرى أن وجود الكيان الفعلى هو وجود لحظى instantaneus وهذا الوجود اللحظى ليس خالياً من الانتقال أو العملية المتضمنة في الديمومة وحسب . بل انه خال أيضاً من أى عملية أو تغير أيا كانت . أنه وجود ثابت أو غير متغير بالمعنى الدقيق للكلمة .

ان النقطة الأساسية في التحليل الديكارتي تمثلت في أن الديمومة لا يتم تصورها باعتبارها مكونة من ذاتيات كيانات فعلية دائمة ، وذلك لأن كل كيان لحظى مخلوق يكون مميزاً من حيث العدد في دورة التابع أو التعاقب الديمومى ومن ثم ينتج أن ليس ثمة كيان فعلى واحد من حيث العدد ، يكون هو ماهو ، ويكون دائماً .

ان النتيجة الواضحة التى يمكن أن نستخلصها من مذهب ديكارت هي أننا حينما نتحدث عن أو نتصور «كيانا دائماً» فاننا لن نكون في تصور أو حديث يتعلق بكيان فعلى Actual Entity ، ذلك لأن الكيانات الفعلية ما هي الا الجواهر اللحظية المخلوقة . اننا حينما نتصور «كيانا دائماً» فاننا انما نتصور في الحقيقة المسار الكلى للتعاقب ككيان واحد we are conceiving the whole route of succession as one Entity ، ويتبع ذلك أن «الكيان الدائم هو تجريد مشتق من الجواهر المخلوقة ، ولكنه

13. Descartes : Third Meditation, translated by J. Veitch.

ليس في ذاته جوهرًا أو كيانًا فعليًا • ويجب أن نلاحظ أنه على الرغم من أن ديكارت لم ينتبه إلى ما تضمنه تحليله السابق ، إلا أنه لم يعالج مطلقًا «الكيان الدائم» كجوهر فعلي ، ومن ثم فهو لم يتورط في مغالطة «التموضع الزائف للمعنى» Fallacy of Misplaced Concreteness في هذه النقطة •

وثمة نقطة هامة أخرى نجدها في التحليل الديكارتي وهي أن الجواهر اللحظية ، بما أنها خالية أو عارية عن العملية أو التغيير وبالتالي عن النشاط أو الفاعلية Activity فهي لا يمكن أن تكون سبب أو علة العملية process التي تتكون من الانتقال خلال الجواهر المتعاقبة • إن العملية التي تؤلف الدوام يجب أن تكون نتاج أو حصيلة نشاط كيان آخر له قوة وفاعلية الخلق • ومن هنا يكون أي وجود للجواهر اللحظية معتمدا على أو مقفرا لفضل ذلك الكيان الآخر •

وبناء على هذا نستطيع أن نصل إلى النتيجة التالية ، وهي على ما نعتقد أهم وأعظم نتيجة يمكن أن نستخلصها من التحليل الديكارتي وهي : أنه ليس ثمة وجود على الإطلاق ، وبأي معنى من المعاني ، بدون فاعلية Activity ، وليس ثمة فاعلية بدون عملية process ، أو تخزين ، لأن الفاعلية تتضمن الانتقال ، الذي هو في ذاته «عملية» ، بل وأكثر من ذلك فالكائن الموجود يجب أن يوجد بفضل فعاليته الخاصة ، فإذا لم يتحقق هذا ، فإن ديكارت ، يرتد على الفور ، إلى خالق محدد يصفه بعملية خلق الفاعلية في كل كائن •

أما نقطة الضعف عند ديكارت فهي تتمثل في وقسوه في «مغالطة التوضع الزائف للمعنى» حينما عالج الجواهر المادية والفكرية على أنها جواهر حقيقية ، رغم أنه كان قد ذكر أن الله هو الجوهر الحقيقي الوحيد ، وأنه الموجود الكامل وأنه يوجد بالمعنى الكامل والفعلي للوجود ، بينما يفتر سائر ما عداه إليه : «إن الله يخلق هذه الجواهر ولا يكتفى

بذلك ، بل انه يتدخل في كل لحظة ، لكي يحفظ هذه الجواهر ويقيمها في الوجود ، ولكي يرفعها من العدم ، وهذا أساس نظريته عن الخلق المستمر ، ثمة تفاوت اذن بين جوهر خالق وجواهر مظلومة ، بين جوهر يستمد وجوده من ذاته ، وبين جواهر تستمد وجودها من خارجها ، بين جوهر يوجد بالمعنى الكامل للوجود ، وجواهر لا توجد بالمعنى الكامل له . ومن هنا فان ديكارت حينما عالج الكيانات الاخرى — عدا الكيان الالهي — أى حينما عالج الجواهر الاخرى ماعدا الجوهر الالهي (الامتداد والفكر) فانه وقع فريسة لمخالطة «التموضع الزائف للمعنى» ، ذلك لأن تلك الكيانات الاخرى ليست فعلية Actual ، ووجودها ليس وجودا بالمعنى الكامل للوجود ، أى ليس كوجود الكيانات الفعلية .

والواقع أن الصعوبة الرئيسية المتضمنة في المذهب الذي يرى أن «العملية process» يمكن أن تتحلل الى تكوينات من وقائع نهائية عارية تماما عن تلك العملية أو التغير ، تتركز فيما اذا كانت تلك الوقائع النهائية أى تلك الكيانات الفعلية يمكن أن توجد حقا وهي عارية تماما عن العملية أو التغير ، أم أن الأمر غير هذا ؟

لقد رأى هوايتهد أن الوجود الفعلي Actual Existence أى وجود الكيان الفعلي لا يمكن أن يكون لحظيا أو دواما ثابتا Changeless Endurance فان هذين التصورين (لحظي — دوام ثابت) يشيران الى الاقصاء أو الابعاد التام لعملية التغير عن طبيعة الكيان الفعلي الفردى Individual واذا اعتبرنا أن الكيانات الفعلية عارية عن العملية ، فان على العملية اذن أن تلجأ لبعض كيانات من نوع يختلف أساسا عن الكيانات الفعلية (كما فعل ذلك ديكارت) (١٤) .

لكن الأمر بالضبط هو : أننا اذا سلمنا بأن الكيانات الفعلية الفردية

14. Ivor Leclerc : Whitehead's Metaphysics, p. 67.

ثابتة غير متغيرة ، فإننا لن نجد وصفا لتناسق وترابط عملية التغير ، وبالمثل إذا سلمنا بأن عملية التغير عارية عن الكيانات الفعلية الفردية، أى كانت مجرد عملية أو مجرد اتصال صيرورى ، فسيكون من المستحيل أن نحصل على أى كيان فعلى فردى • وفى هذا يقول هوايتهد «لا يمكن أن تحقق أدنى توافق أو تكيف بين الفكرتين الخاطئتين : العملية العارية عن الكيانات الفعلية الفردية ، والكيانات الفعلية الفردية العارية عن العملية» فإذا بدأت بفكرة منهما، فسستفقد الأخرى كبراءا لامعنى له»^(١٥) .

15. Whitehead : *Modes of thought*. p. 132.

خامسا

مقولة العملية

(١) مقولة العملية :

رفض هويته بوضوح ، الخطوط الفكرية الكلاسيكية ، التي حاولت التوفيق بين الثبات والتغير : وكانت كل الفلسفات التي حاولت تلك المحاولة ، قد ذهبت الى اعتبار أن الكيان الفعلي ثابت أساسا أى لا متغير ، أو موضوع ثابت للتغير على نحو أدق ، بينما رأى هويته أنه من الهام بالنسبة للمذهب الميتافيزيقى القائم على فلسفة عضوية *organic* مترابطة ومتناسقة «أن يتخلى تماما عن فكرة الكيان الفعلى كموضوع ثابت للتغير»^(١) ، والواقع أن مذهب هويته يرى أن الطريق الوحيد الذى يمكننا من تحقيق التوافق السليم ، الذى يراعى الترابط والتناسق بين الثبات أو اللاتغير *Changelessness* وبين التغير *Change* أو بين الوجود *being* وبين العملية *Process* ، يتمثل فى تصور العملية باعتبارها خاصية أساسية لطبيعة الكيان الفعلى^(٢) .

ومن الاهمية بمكان كبير ، أن نضع فى ذهننا ، ونحسن نمالج هذه المشكلة ، أن المبدأ الانطولوجى ، انما يشير بتركيز خاصة الى الوجود *Existence* ، والى الوجود بالمعنى الكامل والفعلى له ، أى يشير الى وجود الكيانات الفعلية العينية *Concrete Actual Entities* . فإذا ما أدركنا هذا ، فهمنا أن هويته حينما يقول «بأن وجود الكيان الفعلى يجب أن يتضمن العملية *Process* وهذا يعنى فى نفس الوقت أن كل المعانى الأخرى للوجود - الى جوار المعنى الكامل والفعلى للوجود - يجب أن

1. Whitehead : *Process and Reality*. p. 39.

2. Ivor Leclerc : *Whitehead's Metaphysics*. p. 68.

تتضمن العملية أيضا • وذلك لأن نفس المبدأ الانطولوجي يقرر أن كل صور الوجود الأخرى مشتقة من أو مجردة من الوجود الفعلي للكيانات الفعلية • وهذا يعنى من ناحية أخرى أن «الوجود» لا يمكن أن مجرد أو أن يشتق من العملية ولكنه يعنى بالضبط «أن فكرة العملية تفترض الوجود ، كما أن الوجود يفترض العملية»⁽³⁾ •

وحينما نقرر أن الوجود والعملية يفترضان بعضهما البعض ، فإن هذا يعنى أن فكرة العملية أو التغير إذا ما قبلناها ، فيجب أن يكون هناك موجود أى كيان فعلى Actual Entity فى العملية in Process ، ذلك لأن قبول العملية يتطلب معرفة وجودها ، وبما أنها ليست كيانا فعليا فيجب أن يكون وجودها مشتقا من الوجود الفعلي للكيان الفعلي ، كما يقرر ذلك المبدأ الانطولوجي • وعلى هذا النحو تفترض العملية وجود الكيانات الفعلية، أى تفترض وجود كيانات توجد بالمعنى الكامل للوجود. هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإن الوجود الفعلي بدوره يفترض العملية ، فإذا لم تكن «العملية» متضمنة أساسا في وجود كيان فعلى ، فمن المستحيل أن نقبل «العملية» في أى صورة أخرى ، تكون متصلة بالترابط والتناسق •

ويعنى آخر فإن الكيان الفعلي لا يمكن أن يوجد ككيان لا متغير تماما ، وكخالف من العملية ، أى لا يمكن أن يكون أديا Eternal لعملية التغير أصلية في وجوده • والواقع أن تصور «وجود أدي» Eternal Existence لا يمكن أن يطبق على كيان فعلى ، والا لوقعنا في التناقض ، وسوف نرى فيما بعد⁽⁴⁾ أن الوجود الأدي يمكن أن يطبق فقط على نوع من الكيانات التى هى ليست فعلية not actual •

3. Whitehead : Modes of thought. p. 131.

(٤) في فقرة لاحقة من هذا الفصل •

ولقد صاغ هويتهد أحد المبادئ ، أسماء بمبدأ العملية Principles of Process of Process وعنى بهذا المبدأ أن وجود الكيان الفعلى يقوم على صيرورته The Actual Entity's being is constituted by its becoming (٥) أى أن وجوده يقوم على عمليته its process ويظهر من هذا أن مصطلح becoming ومصطلح process متساويان ، ولكن يجب أن نلاحظ أنهما مترادفان ، أن المساواة بينهما هنا تقوم من حيث أن الصيرورة becoming تعنى «يصير الى» أو يأتى الى الوجود Coming into being المصيرة Existence or Coming into being ونحن نعنى بالصيرورة becoming حسب الجأ الاطولوجى «صيرورة الوجود الفعلى process of becoming of Actual Entity أى الاتيان بالكيان الفعلى الى الوجود . اما العملية process فهى تعنى فى معناها الرئيسى أن عملية صيرورة الكيان الفعلى : Process of becoming of Actual Entity أى وجوده its Existence or its being تقوم بواسطة العملية process أو الصيرورة becoming وكل المعانى الأخرى للعملية يمكن أن تشتق من هذا المعنى الرئيسى لها» (٥) أى تشتق أو تجرد من هذا المعنى الرئيسى للعملية باعتبارها متضمنة فى صيرورة أو وجود الكيان الفعلى .

ويرى هويتهد أن الخطأ الفكرى كثيرا ما ينتج عن الخلط بين المعنى الرئيسى «للمعملية» وبين المعانى المشتقة لها . ويذهب بناء على هذا الى أنه يجب حين الإشارة الى صيرورة كيان فعلى ألا نفهم مصطلح «المعملية» فى أى من معانيه المشتقة . ومن هنا فان عملية صيرورة الكيان الفعلى ليست مجرد عملية سلبية ينتقل فيها هذا الكيان من ظرف الى آخر وحسب ، اذ الانتقال يتطلب بعض القدرة agency التى تؤثر فى الانتقال ذاته . لكننا يجب أن نضع فى ذهننا أن تلك القدرة المؤثرة لاتوجد خارج الكيان الفعلى ، والا لوقعنا فى أغلوطة اللاترباط ، اذ أن

5. Whitehead : Process and Reality. p. 31.

معنى تخارج القدرة عن الكيان الفعلى ، أنها مضلغة اليه اضافة خارجية ، واننا نتمسك في بيان لا تربطيتها ، أى لا نذكر أى سبب أو علة ، تكون القدرة بمقتضاها خارج الكيان الفعلى ، وتكون في نفس الوقت لازمة وأساسية لتفسير انتقال الكيان الفعلى أى تفسير تغيره وعملته • ومن هنا فان هوايتهد يقرر أن تلك القدرة التى تؤثر في الانتقال أو العملية متضمنة بل هى في صميم وجود الكيان الفعلى «فليس ثمة قدرة agency خالية تماما وعارية عن الحادثات الفعلية (الكيانات الفعلية) ، ان الوجود الفعلى يتضمن تلك القدرة» (٦) •

ومن ثم فان العملية المكونة للصيرورة ولوجود الكيان الفعلى هى عملية فاعلية *a Process of Activity* أى عملية تتضمن الفعل *Acting* وعلى هذا يتضمن الوجود الفعلى لكل من القدرة *agency* والفعل *Acting*

ونستطيع الآن بالطبع أن نقدر اختيار هوايتهد الموفق للمصطلح *Actual* فهو قد استخدم هذا المصطلح لى يدل به على المعنى الدقيق الذى استخدمه • وكلمة *Actual* (فعل) مشتقة من الكلمة اللاتينية *Actus* (فعل) • ومن هنا نستطيع أن نفهم أن ما هو فعلى عند هوايتهد هو فاعل يقوم بفعل • بمعنى آخر ان الفعل *Acting* والقدرة *Agency* هى التى تؤلف الوجود بالمعنى الكامل للكلمة (٧) •

(ب) ذرية الصيرورة *The Atomicity Becoming*

ان رفض هوايتهد لتصور الكيان الفعلى كموضوع ثابت للتغير ، كان رفضا متوافقا مع لباب نظريته • ونستطيع الآن أن نتقدم خطوة أخرى في فهم نظرية هوايتهد فنجدد يفاتحنا بقوله : «ان الكيان الفعلى هو

6. Whitehead : *Adventures of ideas*. p. 379.

7. Ivor Leclerc : *Whitehead Metaphysics*, p. 70.

عملية Process ولا يمكن أن نصفه في ضوء مورفولوجيا (*) المادة» (٨) وهذا يعني أن الكيان الفعلى لا يمكن تصويره كنوع من المادة التى توجد وجودا مسبقا عن العملية «فعملية الصيرورة تؤلف وجود الكيان الفعلى، وليس ثمة وجود بمعزل عن عملية الصيرورة ، وبالمثل فإن الكيان الفعلى لا يمكن تصويره على أنه يأتى الى الوجود بواسطة العملية ، وأننا نحصل على كيان كامل قادر على أنه موجود كامل ، لأن هذا يقودنا الى تصور مضمحل للكيان الفعلى في ضوء مورفولوجيا المادة The morphology of stuff ان نظرية هوايتهد ترى أن الكيان الفعلى يكون أو يوجد فقط في الصيرورة •

ولقد أثبت حول هذه النقطة الكثير من الانتقادات ، فإذا تصورنا العملية على هذا النحو أى باعتبارها أساسية للكيان الفعلى ، أفلا معنى هذا أننا ننكر فكرة الثبات كخاصية للكيان الفعلى ؟ وإذا كان الأمر كذلك ألا نقع في نفس الصعوبات ونفس نقاط الضعف التى وقعت فيها تلك النظريات التى رفضها هوايتهد نفسه ؟ وبمعنى آخر اليس في اعتبارنا للكيان الفعلى كعملية تغير ، يعنى أن ذلك الاعتبار لا يتوافق نسقيا وترابطيا مع عامل الثبات أو اللاتغير على الإطلاق ؟ واننا اذا أنكرنا فكرة الثبات أو اللاتغير ، ألا يعنى هذا أننا أنكرنا أيضا أفكار : الفردية individuality والوحدة Unitariness والاكتفاء الذاتى Self-Sufficiency والذاتية Self-Identity ان عملية الصيرورة المتصلة لا تبقى كيانا ، ولا تحفظ ذاتية ، ولا تقييم فردية ... الخ • ومن ثم فقولنا بالصيرورة المتصلة لا يستقيم إطلاقا مع قولنا بأفكار الفردية والوحدة والذاتية والاكتفاء الذاتى • وبمعنى آخر كيف يمكن أن تكون هناك فردية

(*) المورفولوجيا فرع من علم الأحياء يبحث في شكل الحيوانات والنبات وبنيتها ، أو هو دراسة لبنية الأشياء وشكلها أو تشكلها بصورة استاتيكية •

8. Whitehead : Process and Reality, p. 55.

لها وحدتها وذاتيتها اذا لم يكن هناك الإصورية متصلة ؟ وكيف يمكن أن تكون هناك وحدة كلمة لأي كيان فعلي في مثل تلك الصيرورة ؟ ومتى تكون نهاية تلك العملية ؟ وألا يعني استمرار تلك العملية انتفاء وجود كيان باق أو ثابت على الاطلاق ؟

ان هوايتهد يسلم بصحة تلك الانتقادات كلها ، ويمتد بصديق تلك الاعتراضات ، ومع ذلك نجده يقرر أن صحة وصدق تلك الاعتراضات والانتقادات مرتبطة بتصورنا للعملية على أنها عملية متصلة Continuous Process من نوع السيالان الهيراقليطي Heracleitean Flux . وإن اعتبار العملية على أنها متصلة يمثل مذهبه . بل انه يقرر على العكس من هذا أن تصور «عملية متصلة» هو تصور خاطيء misconception سواء أكان هذا التصور يشير الى عملية صيرورة متصلة ، أو يشير الى أى نوع من الانتقال المتصل Continuous transition (كانتقال الزمان خلال آليات لا متناهية متصلة) وسبب خطأ هذا التصور هو أن «العملية المتصلة» تتضمن فكرتين لا فكرة واحدة : الفكرة الاولى هي فكرة الاتصال continuity والفكرة الثانية هي فكرة العملية process (أو الصيرورة becoming) ، وحينما نربط بين هاتين الفكرتين في تصور واحد ، فإن هذا التصور يربكنا ويتأدى بنا الى الخلط والخطأ اذ مانقرره الآن من خطأ هذا التصور الذي يجمع بين تلك الفكرتين ، انما أصبح أمرا واضحا منذ وقت زينون الايلي . يقول هوايتهد «ان ذلك أصبح واضحا من وقت تطبيق زينون لمنهجه ، فاذا كانت الصيرورة عملية متصلة ، فانها تشير الى الاحلال Supersession المستمر والمتصل لجزء أو فصل من الصيرورة محل الآخر . وطبقا لهذا فلو نظرنا في أى جزئين ولو كانا A, B ، فليج B حسب هذا التصور لابد أن تحل محل A . ولكن الامر ليس على هذا النحو من البساطة الذي نشاهد فيه B تحل محل A اذ أن B ذاتها تكون في عملية صيرورة ، ومعنى هذا أن جزءا متقدما من B هو الذى يحل أو لا I محل A ، وذلك قبل أن يحل جزء آخر من

B محل جزء آخر من A ولكن اذا نظرنا في هذا الجزء المتقدم من B ، فاننا سنجد منقسم الى ما لا نهاية ، وكذلك الامر بالنسبة لأول جزء من A يحل محله أول جزء من B . انه ينقسم أيضا الى ما لا نهاية . ومعنى هذا أننا نجد أنفسنا أمام صعوبة عاتية (فلا انتقال ولا حركة) . ومن ثم فإن الاحلال لا يمكن أن يكون تبديلا متصلا أو مستمرا للمتصل «Continuum»^(٩) وهكذا يبدو من تطبيق زينون لمنهج أن تصور العملية باعتبارها «صيورة متصلة» أو عملية متصلة هو تصور خاطيء . فلو كانت الصيورة عملية متصلة ، فإن جزءا من B يحل محل جزء من A ، ولكن بما أن B ذاتها هي عملية متصلة لذا فإن الجزء الاول من B يحل محل الجزء الثانى منها ، والجزء الثانى يحل محل الجزء الثالث ... وهكذا الى ما لا نهاية . ومن هنا فإن أى جزء يتكشف لنا من B يفترض وجود جزء آخر ، وهذا الجزء الآخر يسبقه جزء آخر وهكذا الى ما لا نهاية . ونفس الامر ينطبق أيضا على A .

إن النقطة التى يهتم هوايتهد بتكيدها هي أن ذلك التراجع الفاسد أو الباطل Vicious regress الى ما لا نهاية يشير الى وجود شيء خاطيء في تصور «اتصال الصيورة Continuity of Becoming» وأن هذا الخطأ إنما ينجم في الحقيقة عن الربط بين فكرة «الاتصال» وفكرة «الصيورة» . فمن إذا ربطنا بينهما في «صيورة متصلة» أو في «اتصال في الصيورة» فإن الناتج سيكون تراجعا أو ارتدادا باطلا أو فاسدا . ومن ثم فلا بد من عدم الربط بينهما ، وهذا يؤدي بالتالى الى أنه ليس ثمة صيورة متصلة . وكما قال هوايتهد في تمقيبه الختامى على تلك النقطة «إننا إذا قبلنا وجود شيء يصير Something becomes

(٩) انظر :

A - Whitehead : Process and Reality, p. 94.

B - Whitehead : Science and the modern world. pp. 157-160.

فإنه لمن السهل علينا أن نبرهن بمنهج زينون أنه لا يوجد اتصال للصيرورة»^(١٠) .

ان النتيجة التي استنتجها هوايتهد من هذا كله كانت مزجوجة :
الاولى وهى التى تهمل الآن — تتعلق بمشكلة الاتصال — والثانية — وهى
التى سوف نعالجها فى القسم التالى — تتعلق أساسا بالصيرورة أو
بالمعملية بالمعنى الأساسى لها .

والواقع أننا لا نملك وصفا واضحا عن عامل الاتصال ، الا أننا نعلم
أن العالم يقدم لنا نفسه (من بعض النواحي) على أنه «اتصال ممتد»
extensive continuity ، وأن هذا الاتصال قد يشير الى المديومة
Duration أو الدوام *Endurance* ، وفى هذا الصدد يشير هوايتهد الى
أن «الاتصال الممتد للعالم الفيزيقي غالبا ما يكون بحيث يعنى أن هناك
اتصالا فى الصيرورة»^(١١) ولقد رأينا أن ديكارت لم يوافق على هذا،
فلقد ذهب الى أن الاتصال الممتد يتكون من عاملين مختلفين هما المكان
والزمان ، وأن الكيانات الفعلية تمتد عنده مكانيا (فى نوع منها على
الأهل وتحت فعل جوهر الامتداد المؤسس للعالم كلاء مكانى ممتد)
ولكنها لا تمتد زمانيا اذ الامتداد الزمانى *Temporal Extension* يمكن
تحليله الى تعاقب لحظى مميز للكيانات المخلوقة الممتدة مكانيا . فعالم
ديكارت اذن متصل مكانيا *Spatially* غير متصل زمانيا *Temporally* ^(*) . لأن
كل جوهر مخلوق أو كيان فعلى مخلوق لا يمكن أن يكون متصلا زمانيا،
أى أن يكون أبديا .

10. Whitehead : Process and Reality, p. 48.

11. Ibid : p. 48.

(*) ذهب ديكارت الى أن الفكرة الواضحة المتميزة التى يمكن ان
تكون لنا عن العالم المادى هى فكرة «الامتداد» ومعها فكرة «الحركة» ،
التى هى عبارة عن تعاقب الأمكنة التى يشغلها جسم واحدة فى الامتداد ،
=

أما رأى هوايتهد فهو أن الكيان الفعلى يجب أن يتضمن فى ذاته «عملية الصيرورة» • وأن الكيانات الفعلية وحدات حقبة epochal للصيرورة إنما يتوقف نجاحها على وحدات حقبة أخرى ••• ومن ثم فكل كيان يصير ، يكون وحده صيرورة يمكن تمييزها عن الوحدات الحقبية الأخرى •

وهذا يعنى أن ليس ثمة عملية صيرورة واحدة متصلة ، فالاتصال هنا تتخلله وحدات صيرورة كاملة ومميزة ، ويتكون عنها (١٣) أو كما ذكر هوايتهد «هناك صيرورة للاتصال Becoming of continuity (أى أن الاتصال يصير بواسطة تعاقب وحدات حقبة صيرورية) ولكن ليس هناك اتصالا للصيرورة Continuity of Becoming (أى ليس هناك عملية متصلة للصيرورة)» (١٣) •

إن عملية «الصيرورة» عند هوايتهد هى صيرورة الكيانات الفعلية الفردية التى تصير فى وحدات صيرورية ، وتعاقب تلك الكيانات هو

=
اذ لا يتصور الحركة من غير امتداد والعالم عند ديكارت ملاء كامل •• وحركات الأجسام فيه دائرية شبيهة بالحلقات المغلقة، ذلك لأن الجسم الذى ينتقل من مكانه لا يمكن أن يخرق طريقا فى الملاء الا اذا دفع أمامه أجساما أخرى ، وهذه الأجسام بدورها تدفع هى أيضا أجساما غيرها وهكذا ، بحيث ترتد الحركة الى النقطة التى بدأت فيها (انظر : عثمان أمين - ديكارت - الطبعة الخامسة ١٩٦٥ - ص ٢٢٣ - ٢٢٦) ويتضح من ذلك أن عالم ديكارت متصل مكانيا ، فهو ملاء كامل ، والحركة فيه دائرية ومتصلة ، أما من حيث الزمان فواضح أنه لا اتصال زمانى ، لأن الجواهر المخلوق يعيش فى جدة غير متصلة • أو لفترة محددة فقط وانظر أيضا :

A - Bordas - Dumoulin : Le cartésianisme ou la véritable renou-
vation des Science, 2. Vols. Paris 1842.

B - Louis Dimier; Descartes, Paris 1918.

C - Keeling , S. V. : Descartes, London 1934.

12. Ivor Leclerc : Whitehead's Metaphysics. p. 74.

13. Whitehead : Process and Reality, p. 48.

ما يكون «الاتصال الممتد» للعالم ، أو كما يقول هوايتهد : «إن الحوادث الفعلية (الكيانات الفعلية) هي المخلوقات التي تصير ، وهذه يتكون عنها باستمرار العالم الممتد»^(١٤) لكن من المهم أن نلاحظ أن «العالم المتصل الامتداد» ليس هو بذاته كيانا فعليا أو جوهرا ، كما أن «الاتصال الممتد» ليس خاصية ميتافيزيقية للكيان الفعلي أو الجوهر، إن هذا العالم وذلك الاتصال إنما يتكونان من تعاقب الكيانات الفعلية أو الجواهر، كما أن الامتداد المتصل ليس الا خاصية لكيان مجرد Abstract entity وليس لكيان فعلى .

والتفسير السابق يقودنا الى اعتبار أن «الحقيقة الميتافيزيقية إنما تتمثل فيما هو ذرى ، فالمخلوقات ذاتها ذرية»^(١٥) وهذا يعنى أننا اذا سلمنا بالمذهب الذى يرى بأن ما هو فعلى صيرورى ، واذا علمنا أنه ليس ثمة عملية ممتدة ومتصلة للصيرورة ، فإن ما هو فعلى يجب أن يكون ذريا Atomic يقوم فى وحدات حقيقية صيرورية ، كما أن تعاقب الكيانات الفعلية الذرية ، ينجم عنه ما يسمى بالاتصال الممتد للعالم .

(ج) النظرية الحقيقية لما هو فعلى :

يجب أن ننظر الآن فى النتيجة الثانية التى استنتجها هوايتهد من تطبيق منهج زينون ، والتى تتعلق كما رأينا بالصيرورة أو العملية بالمعنى الأساسى لها . ويقرر هوايتهد فى هذا الصدد أنه تطبيقا لمنهج زينون تأدى بنا الأمر الى أنه ليس ثمة اتصال للصيرورة No continuity of becoming أى أنه ليس هناك عملية متصلة للصيرورة تعبر عن فكرة تسلسل لا ينقطع أو تعاقب اتصاليته . ولقد رأينا أننا قد تمكنا من مواجهة مشكلة اتصال الصيرورة هذه عن طريق رفضنا لأن يكون الاتصال خاصية ميتافيزيقية للكيان الفعلى . ورؤيتنا للاتصال على أنه مجرد

14. Ibid : p. 49.

15. Ibid : p. 48.

تأليف لتعاقب كيانات فعلية ذرية تكون هي بمثابة عمليات صيرورية في حد ذاتها • وهذا يعنى أن التعاقب Succession هو الذى يكون متصلا أو بمثابة سلسلة متصلة لا تعاق ولا تنقطع استمراريتها ، لكن هذا التعاقب لا يمكن أن يؤلف في ذاته صيرورة أى كيان فعلى ، اذ أن هناك حقبات صيرورة — لا صيرورة متصلة — للكيانات الفعلية التى تتسلسل باستمرار وبتواصل •

ولكن السؤال الذى يجب أن يثار الآن هو : ألا يكون هوايتهد بنظريته عن العمليات الذرية للصيرورة التى تطل محل بعضها باستمرار — داخل دورتها الصيرورية وبالنسبة إلى ما قبلها وبعدها من حقبات — لم يفعل أكثر من تجنب مشكلة الصيرورة الواحدة المتصلة بدلا من أن يحلها ، وألا يمكن أن ينسحب نقاش زينون بنفس القوة على عمليات الصيرورة المكونة للكيانات الفردية وبنفس الطريقة التى طبقها زينون على عملية اتصال الصيرورة ، أى إذا كن الكيان الفعلى هو عملية صيرورية ، ألا نواجه في هذه الحالة أيضا بصعوبة التراجع أو الارتداد الفاسد أو الباطل ، كما كان الامر بالنسبة لاتصال الصيرورة ؟ وألا يتضمن ذلك أن الجزء الأخير من أى عملية ذرية صيرورية يحل محل الجزء المبكر فيها مع ما يرتبط بذلك من أننا لن نستطيع أن نحصل على البداية • ومن ثم لا يكون ثمة شئ يصير أو يأتى ويؤثر على الانتقال في عملية الصيرورة^(١٦) •

لقد اعترف هوايتهد بأن النقاش الزينونى قد أشار الى مثل تلك العمليات الفردية أو الذرية أو الحقيقية للصيرورة ولكن هذا النقاش ذاته قد تضمن للأسف أمرا يعتبر كارثة فكرية في حد ذاته ، وهذا الامر يتعلق بتصور زينون لتلك العمليات باعتبار أن كل عملية منها تعبر عن إحلال

16. Ivor Leclerc : *Whithead's Metaphysics*, p. 67.

متصل لفعل أو جزء محل فعل أو جزء آخر من الصيرورة • ومن ثم ينطبق على كل عملية صيرورية من تلك العمليات ، ما سبق وأن انطبق على عملية الصيرورة باعتبارها عملية واحدة متصلة باستمرار • وفي هذا يقول هويتيد «أن نقاش زينون ، رغم أنه مفيد ، إلا أنه أظهر تناقضا بين المقدمتين التاليتين : ١ — أن في الصيرورة شيئا يصير أو يأتي • ٢ — وأن كل فعل صيروري يمكن تقسيمه الى أقسام مبكرة ومتأخرة • وهذه بدورها تكون أفعالا للصيرورة»^(١٧) ولأنك أن هويتيد استفاد من نقاش زينون في هدم أو انكار اتصال الصيرورة ، وكان عليه بعد ذلك — أى بعد ما قرره بناءا على موقفه من وجود عمليات صيرورية حقيقية ، لا عملية صيرورية واحدة — أن يحاول القضاء على التناقض الذى ظهر في نقاش زينون نفسه ، نتيجة لتسليمه بمقدمتين متناقضتين • وهنا نجد هويتيد يعلن بقوة أن هذا التناقض يمكن أن يرتفع تماما اذا ما سلمنا بالمقدمة الاولى ، ورفضنا المقدمة الثانية ، كأنها لم تكن ، وهو يرى أن رفضنا للمقدمة الثانية سوف يعنى حينئذ : أن هناك صيرورة هي صيرورة الكائن الفعلى (وهذا هو بالضبط ما يجب أن نسلم به كما رأينا في القسم السابق) لكننا لايمكن أن نعتبر تلك العملية الذرية للصيرورة على أنها احلال متصل للأفعال أو الاجزاء الصيرورية •

ويمضى هويتيد في تحليله فيذكر ، أن الفرض الذرى ليس هو المسئول عن تلك الصعوبة ، ولكن تلك الصعوبة نجمت أساسا عن فكرة الاتصال الذى يتخلل الكيان الفعلى الذرى وأن هذه الصعوبة يمكن حلها اذا سلمنا «بأنه في كل فعل للصيرورة توجد صيرورة لشيء يتسم بالامتداد الزمانى ، لكن الفعل ذاته ليس ممتدا ، أى لاينقسم الى أفعال صيرورية سابقة ولاحقة تتوافق مع القسمة الممتدة للشيء الذى يصير»^(١٨) •

17. Whitehead : Process and Reality, p. 96.

18. Whitehead : Process and Reality, p. 96.

ان هوايتهد يرى باختصار «أن كل مخلوق ممتد، ولكن أفعال المخلوق الصيرورية ليست ممتدة»^(١٩) فالكيان الفعلى ممتد لأن صيرورته تتضمن كما زمانيا ممتدا extended temporal quantum فعملية الصيرورة تتضمن انتقالا ، والانتقال يتضمن امتدادا زمانيا . لكن ألا يشير الامتداد الى القسمة ؟ يجيب هوايتهد هنا اذا كان الشيء قابلا للقسمة ، فلا يعنى هذا أن من الضروري أن نقسمه وهذا يعنى أن فصل العملية يمكن أن يكون كلا غير منقسم . وأن ما هو فعلى يمكن أن يأتى كوحدة كلية غير منقسمة (رغم تمكننا من قسمته بسبب كونه ممتدا) ولعل هذا هو ما عناه هوايتهد حينما قال «ان الامتداد يصير ، لكن الصيرورة ذاتها غير ممتدة Extensiveness becomes, but becoming is not itself extensive (٢٠)

وهذا يعنى أن الكيان الفعلى الذرى ممتد بفضل عملية الصيرورية ، ولكن عمليته الصيرورية ذاتها هى كل حقبة واحسد one epochal whole ومن ثم لا ينقسم الى أفعال صيرورية سابقة ولاحقة تحل محل بعضها البعض فى اتصال وباستمرار .

ومن ثم فلقد انتهى هوايتهد الى أننا اذا قبلنا تصور العملية أو الصيرورة ، فيجب أن نعتبر أولا أن كل ما هو فعلى هو حقبة . فهذا هو المطلب الأساسى الذى يمكننا من مواجهة الصعوبة التى طرحها زينون .

(د) صيرورة ونفساد perishing الكيانات الفعلية : توفيق هوايتهد بين التغير والثبات :

نحن الآن فى موقف نستطيع أن نقدر منه أن نظرية الكيانات الفعلية من منظور صيرورة حقيقية epochal becoming قد مكنت هوايتهد من أن يحل بطريقة متناسقة ومترابطة مشكلة الثبات والتغير أو مشكلة الوجود والصيرورة . ولقد كان الاتجاه الكلاسيكى القديم يعيل الى

19. Ibid : p. 96.

20. Ibid : p. 48.

انكار التغير بالنسبة الى الجوهر أو الكيان الفعلى ، وذلك بسبب صعوبة التوفيق بين أفكار الفردية Individuality والوحدة Unitariness والذاتية Self-identity والاكتفاء الذاتى Self-Sufficiency . ولقد أدى هذا الى تمسك هذا الاتجاه بالثبات أو الملائمة Changelessness واعتباره خاصية أساسية للجوهر أو للكيان الفعلى . وساد بين الفلاسفة فكرة أن الجوهر لى يكون أو يوجد ، فيجب أن يكون على ما هو عليه ، أى يكون ثابتاً ، ولكى يتغير فإن هذا يعنى توقفه عن أن يوجد أو أن يكون على ما هو عليه ، اذ تغيره اشارة واضحة لصيرورته الى شىء آخر ، ومن هنا قرروا أن ذاتية الكيان الفعلى تتطلب ثباته ، ومن ثم فيجب ابعاد التغير عنه ، واعتبار أن هذا الجوهر لا يمثل خاصية أساسية للكيان الفعلى أو للجوهر .

ويرى هوايتهد خلافا لهذا الرأى الكلاسيكى ، أننا يمكن أن نعتبر التغير خاصية أساسية للكيان الفعلى ، بشرط أن نحدد ما نقصده بالضبط بكلمة تغير ، وألا ننزلق فى غموض ومباهات تلك الكلمة . فإذا ما تم لنا ذلك فيجب أن نضع فى اعتبارنا أن صورة التغير التى يمكن أن نقبلها كخاصية ميتافيزيقية للكيان الفعلى ، يجب أن تتواءم ، وأن تستمد ضرورتها من أفكار الفردية ، والوحدة ، والذاتية ، والاكتفاء الذاتى والثبات أو الملائمة .

ان كلمة تغير تعنى فى معناها العام : التبدل والتحول والانتقال أو المرور من حالة أو ظرف الى حالة أو ظرف آخر يختلف عن الاول . وهناك أنواع مختلفة من التغير تعتمد على ما يشير اليه الوجود ، فنوع الذى يتكون عن الانتقال من كيان فعلى الى كيان فعلى آخر . ان نوع التغير الذى يمكن أن نقبله كخاصية ميتافيزيقية قصوى للجوهر أو للكيان الفعلى هو ذلك النوع المتمثل فى « العملية Process » والمكون « للصيرورة Becoming » أى بأن يصير أو يأتى الى الوجود شىء أو

كيان فعلى • ولقد رأينا فيما سبق أن فكرة العملية وفكرة الوجود يتضمنان بعضهما البعض ، كما بينا أنه لا يمكن أن توجد عملية مجردة عن أو خالية من الفرديات أو الذاتيات وهذا هو ما لخصه هوايتهد بقوله: «ان العملية والفردية يتطلبان بعضهما البعض» (٢١) •

ويجب أن نتصور الوحدة الفردية للعملية ، والتي تمثل صيرورة الكيان الفعلى ككل حقبي epochal whole ، فما هو فعلى يصير أو يأتى ككل as a whole ، ويكون أو يوجد ككل صيروري ، وما هو «كل» غير منقسم» هي الفردية ، وما هو «كل» هو ما يكون عليه • • وهو الذاتية • • والوحدة • • والموجود الحاصل على اكتفاء ذاتي ، وما يتصور ككل وكوحدة حقيقية هو الثبات أو اللاتغير وهذا يعنى أن ماهو فعلى يصير أو يأتى الى الوجود ككل حقبي ، ويتغير بمعنى العملية المتضمنة في صيرورته ، وعند نهاية أو اكتمال عملياته الصيرورية ، يتوقف عن أن يوجد بالضرورة • • أى يفسد • • ومن ثم فإن مذهب هوايتهد يرى أن «الكيانات الفعلية تفسد ولكنها لا تتغير ، أنها تكون ماتكون عليه» (٢٢) •

ان التغير الذى ينكره هوايتهد هنا كخاصية ميتافيزيقية لما هو فعلى هو التغير بالمعنى الثانى المذكور. آنفا ، أى ذلك الذى يشير الى الانتقال من كيان فعلى الى كيان فعلى آخر انه التغير الذى يؤلف الحركة أو الدوام ، انه التغير الذى لا يتوافق مع : الفردية والذاتية والذى نستبعده ولا نعتبره كخاصية ميتافيزيقية حينما نقرر أن الكيان الفعلى ثابت أو لا متغير Changeless (٢٣) •

هكذا يمكن اشباع مطلب الثبات أو اللاتغير كخاصية ميتافيزيقية

21. Whitehead : Modes of thought, p. 133.

22. Whitehead : Process and Reality, p. 48.

23. Ivor Leclerc : Whitehead's Metaphysics, p. 80.

بواسطة نقل الصيرورة الحقيقية Epochal becoming وفساد ما هو فعلى، ومن خلال انكار هوايتهد للتغير بالمعنى الثانى يقول هوايتهد «ان الكيان الفعلى لا يتحرك أبداً ، انه يكون حيث يكون ، وما يكون^(٢٤) ، لقد تمكن هوايتهد حينما أقام التمييزات الدقيقة بين المعانى المختلفة للتفسير وللثبات من أن يقبل فى نظريته ، ويتوافق تام ، كلا من التغير والملا تغير كخاصيتين ميتافيزيقيتين نهائيتين للكيانات الفعلية ، فالكيان الفعلى عنده ثابت ولكنه غير دائم ، وهو متميز بمعنى الصيرورة لكنه غير متحرك^(٢٥) .

24. Whitehead : Process and Reality. p. 101.

25. Whitehead : Modes of thought. p. 73.

سادسا

مقولة النهائى

(١) مقولة «النهائى» the ultimate والخالقية Creativity

رأينا أن العملية Process — وليس الثبات Changelessness المتضمن في مادة دائمة استاتيكية Static — هي الخاصة الميتافيزيقية الرئيسية للكيان الفعلى . . وأن تلك العملية تتكون من أفعال صيرورية Acts of becoming تصير وفقها الكيانات الفعلية الفردية ، أى تأتى الى الوجود . كما رأينا أن العملية بالمعنى المشتق derivative sense والتي تعنى إحلال دور صيرورى مطل آخر إنما مبعثها تصورنا لفساد الكيانات الفعلية الفردية ، ومعنى هذا أننا نجد أنفسنا أمام نوعين من العملية : «العملية الماكروسكوبية Macroscopic process والعملية الميكروسكوبية Microscopic process ، تتمثل العملية الماكروسكوبية في الانتقال من كيان فعلى محقق الى كيان فعلى محقق آخر . أما العملية الميكروسكوبية فتتمثل في الفعل الرامى الى تحقيق كيان فعلى^(١) . وسوف نأخذ بعين الاعتبار هذين المعنيين للعملية ، لكن لما كانت العملية الميكروسكوبية أساسية ومشييرة الى خاصة رئيسية من الخواص الميتافيزيقية ، فإننا يجب حين الفحص عن طبيعة الكيان الفعلى من حيث هو عملية ، أن نركز على هذا النوع تركيزا كبيرا .

ان العملية الميكروسكوبية هي فعل صيرورى للكيان الفعلى ، ومعنى هذا أن كل كيان فعلى يصير ، أو يأتى الى الوجود ، بواسطة فاعليته الخاصة ، أى يخلق نفسه خلقا Self - Creation ، فهو يتهمد اذن من

1. Whitehead : Process and Reality, p. 304.

أنصار مذهب الخلق الذاتي^(٢) . هذا ولقد رأينا من قبل ، ونحن نناقش مذهب ديكرت ، في هذه النقطة ، أن الكيان الفعلى (أو الجوهر المخلوق عند ديكرت) يوجد بفضل فاعليته الخاصة ، ومن ثم فهو يكون علة ذاته من ناحية ، وكيانا فعليا صحيحا من جهة أخرى ، والصحة هنا تعنى عدم افتقار الجوهر أو الكيان الفعلى الى وجود أو علة خارجية تأتية من كيان فعلى آخر . ويرى هويتهد أننا لا نجد هذا الأمر عند ديكرت وحسب، إذ أننا نجد «أن كل فلسفة تعترف بصورة أو بأخرى بتلك العملية الذاتية على أنها واقعة فعلية نهائية»^(٣) ، وهذا الأمر واضح تماما في النظريات الواحدية monistic theories ، وفي أغلب النظريات التعددية Pluralistic theories أيضا ، حيث نجد هذه الأخيرة تمتفط بالعملية الذاتية ضمنا أو صراحة ، وتعتبرها كواقعة فعلية نهائية ، لكنها وقعت في مشكلة «اللاترابط» وفي أغلوطة «التموضع الزائف للمبنى» حين اعتبرت كيانات أخرى على أنها كيانات فعلية ، وكان الطريق الوحيد أمام تلك النظريات التعددية ، والذي كان عليها أن تتبعه ، كى تتفادى تلك الصعوبات، هو أن تنسب العملية الذاتية الى كل الكيانات الفعلية . ولعل هذا هو الذى عناه هويتهد حين قال : أن العملية وهى الخاصة الميتافيزيقية العامة لكل الكيانات الفعلية هى فى أساسها فعل خلق ذاتى Self-Creation .

تصور هويتهد اذن تعددية الكيانات الفعلية على نحو يكون فيه وجود كل كيان فعلى منها «كعملية صيرورية» تتحقق بفضل الفعالية الذاتية الخاصة بكل كيان فعلى ، فكل كيان فعلى فردى يوجد «كفعل صيرورى» ، وكل فعل صيرورى يصير أو يأتى الى الوجود بكيان فعلى فردى . وهذا يعنى أن كل كيان فعلى انما يوجد بفضل فاعليته الكائنة فيه ، وتلك الفاعلية الخاصة بكل كيان فعلى ، تكون عامة وتنطبق على

2. Ivir Leclerc : *Whitehead's Metaphysics*, p. 81.

3. Whitehead : *Process and Reality*, p. 209.

الجميع • وعلى هذا النحو يصير كل ما هو فعلى فرديا ، بفضل فاعليته الخاصة ، والتي هي عامة بالنسبة الى كل كيان فعلى ، بمعنى أن الفاعلية تكون عامة بالنسبة الى جميع الكيانات الفعلية ، وتكون خاصة بالنسبة الى كل كيان فعلى فردى •

ونحن حينما نقرر ذلك ، فإن تقريرنا هذا يتضمن ، أنه خارج فاعلية الكيانات الفردية الفعلية لا توجد أى فاعلية • فإذا أردنا فهما أكبر لهذا الذى نقوله ، فيمكن لنا أن ننظر فى النظرية المادية مثلا ، وحين يتم ذلك فإننا سنرى أن النظرية المادية تقصر عدم وجود مادة منفصلة عن الكيانات الفعلية الفردية ، لكل كيان مادى يوجد كمادة عامة مخصصة فى جزئى منفرد ، بمعنى أن المادة تكون — من وجهة نظر النظرية المادية — الاختلافات التى يمكن أن تقوم بين هذه الأفراد أو تلك الجزئيات ، فإنها تتفق جميعا فى خاصيتها أو خاصيتها الوجودية العامة من حيث هي مادية • أما اذا نظرنا فى نظرية أرسطو وفيما يتوافق معها من نظريات ، فإنها ترى أن المادة لم تعد هي تلك المادة المتحجرة الصعبة الاختراق والتى لا ينفذ إليها شيء *hard impentetrable stuff* ، ولكنها أصبحت مادة قابلة للصورة *Form* أو على حد تعبير أرسطو هيولى تقبل التشكل فى ما لا حصر له من الصور •

لقد قرر أرسطو — على عكس أفلاطون — أن تلك الصورة لا يمكن أن تكون كيانا مغليا أو جوهرًا أو *Ovoia* • • أنها ليست الا صورة لكيان فعلى رأى أرسطو اذن — بتعبير آخر — أن الهيولى أو المادة *matter* هي النهائية *ultimate* الذى يقبل الصور ، أى هي تلك التى تأخذ أشكالا مختلفة ، ينبجم عنها فى النهاية الجوهر الفردى *individual Ovoia* •

وملأهم أن المادة هي الأساس الذى يتشكل عنه كل جوهر أو كيان فعلى ، فهي اذن علمة ونهائية *ultimate* ولا توجد قط الا فى تفردات عينية *Concrete individualizations* فإذا انتقلنا الآن الى مذهب هوايتيد

نجدّه يقرر بأن الفاعلية تكون عامة بالمادة عند الماديين، ولكنها تتفصّل في كيانات فردية فاعلية، كما تتفصّل المادة في جزئيات مادية. وهذا والمبدأ الأنطولوجي يتوافق تماما مع هذا التقرير. لقد أصر هويتد على أن «النهائي» لا يوجد الا في أمثلة فردية، وبين أن هذا يمثل أهمية عظيمة بالنسبة الى كل النظرية الفلسفية، وأن أي فكر فلسفي يجب أن يشير ضمنا أو صراحة الى مقولة النهائي ultimate يقول هويتد: «يوجد في كل نظرية فلسفية «نهائي» يكون فعليا بالنسبة لأغراضه أو حوادثه. وتكون له القدرة فقط على التجسد في أعراضه أو حوادثه، وحينما ينفصل عن أعراضه أو حوادثه لا يكون فعليا» (٤).

ورغم ما قلناه سابقا عن مقولة «النهائي ultimate» الا أن ثمة صعوبة تواجهنا ونحن بصدد محاولة الوصول الى تصور واضح ومتوافق عن هذه المقولة ذلك أن الفعليات actualities — غالبا ما تبدو على أنها فعاليات وحسب، ويمكن أن نضيف إليها — علاوة على كونها فعاليات — بعض الخواص العامة المتميزة لها، وذلك هو بالضبط الأمر حينما تسيطر أحوال الفكر المادية، وما ينتج عنها من تصور «فرديات دائمة enduring individuals» تبقى رغم ما يطرأ عليها من تغيرات عرضية. هاهنا نفشل في تقديم تفسير مناسب يقرر أن الفرديات تكون عبارة عن تخصصات «للنهائي» متضمنة في تصور «العالم المادي material world» وأن الفعليات المؤلفة للعالم يمكن بالتالي أن تتصور على أنها أمثلة فردية لما هو مادي (٥).

وثمة صعوبة أخرى تظهر حينما نذهب مع بعض الفلاسفات الى تصور «النهائي» على أنه فعلي Actual في ذاته، أو أنه أكثر واقعية من

4. Whitehead : Process and Reality, p. 9.

5. Ivor Leclerc : Whitehead's Metaphysics, p. 83.

تجسيدهاته الفردية أو كياناته الفعلية ، كما ذهبت الى ذلك النظريات
الواحدية •

وقد لاحظ هوايتهد أن النظريات الواحدية تقع في مغالطة التوضيح
الزائف للعيني ، حينما ننظر الى التجريد Abstraction باعتبار أنه كيان
فعلي ، يقول هوايتهد : «ان الانساق الواحدية ، تنظر الى النهائي
باعتباره حقيقة سامية عليا ، تغلو على أى حدث أو عرض من حوادث
أو أعراس النهائي ، كما يلاحظ أن الفلسفة الواحدية monistic
philosophy ولتكن فلسفة اسبينوزا مثلا - حين تتصور الأفراد أو
الجزئيات باعتبارها أحوالا modes للجوهر الحقيقي الأوجد (*) فإنها
انما تصحح - من وجهة نظرنا - الخط الذي وقعت فيه النظريات
التعددية والمتعلق بعدم ادراكها أو تعرفها على «النهائي» ultimate
ولكنها حينما فعلت ذلك طمست أو أنكرت أن يكون للكيانات الفعلية
— عدا الجوهر الأوجد — أى وجود فعلي Actual •

(*) ذهب اسبينوزا الى أن ما يتقوم بغيره هو ما كانت حقيقته غير
متقومة بذاتها وتعتمد هنا على غيرها كما يتحدث أيضا عن صفتين
Two Attributes متميزتين وأن الأحوال تندرج تحتها • والواقع أن الصفة
عند اسبينوزا هي «ما يتصوره العقل من الجوهر الأوجد على أنه مكون
لماهيته» (انظر

Erdman; History of philosophy, trans. by Houghding, p. 60.)

والصفات لا متناهية ولا يمكننا أن نحصرها أو نعددها ، ومع ذلك فهناك
صفتان يتصورها العقل بوضوح من بين الصفات اللامتناهية الأخرى ، هما
صفتا الامتداد والفكر ، وكلا من هاتين الصفتين خاصية حقيقية لما تمثله ،
فتمثل صفة الامتداد كل ما هو جسمي ومادى وعالم الاشكال أو العالم
الذي تنصف أجزاؤه بالصلابة ويكون في حركة وسكون ، وتمثل صفة الفكر
العالم الحي : عالم الحياة والمشاعر والأفكار . وكلا منهما لا تنتج عن
الأخرى رغم وجود علاقات مختلفة بينهما ، فالامتداد ليس هو الفكر ،
كما أن الفكر ليس هو الامتداد ، وهما يرتبطان بالجوهر ولا يوجد جسم
الا وهو حال للجوهر تحت صفة الامتداد ، كما لا يوجد فكر الا وهو حال
للجوهر تحت صفة الفكر ، ومع ذلك فصفتا الامتداد والفكر لا يتقوم بهما
=

أن ما يريد أن يؤكد هويته هو أن نتعرف على «النهائي» من جهة — وهذا هو ما توصلت إليه النظريات الأحادية — بدون أن ننكر فعلية تخصص هذا «النهائي» في كيانات فعلية متعددة — وهذا ما لم توافق عليه النظريات الواحدية — وبمعنى آخر يرى هويته أنه لا يمكن تصور «النهائي» على أنه كيان فعلى في ذاته ، وإنما يمكن تصوره باعتباره الأساس العام لفاعلية الخلق الذاتى Self-Creation لكل كيان فعلى فردى . وهذا يعنى أن «النهائي» لا يمدو كونه أكثر من فاعلية عامة مجردة أو مستقاة بالتجريد من الفعليات اللحظية والفردية للكيانات الفعلية .

ويضع هويته «النهائي ultimate» أى لتلك الفاعلية العسامة المجردة مصطلح الخالقية Creativity ، ويضيف الى ذلك «أن مصطلح الخالقية هو ترجمة أخرى (للهيولى أو المادة الأرسطية) ، وللمصطلح الحديث (المادة الخام أو الحيادية neutral stuff) ، بشرط أن نسلب من هذه المادة أو تلك فكرة قابليتها السلبية للتشكل فى صورة Form أو علاقات خارجية external relations أن مصطلح الخالقية يعبر عن الفكرة الدقيقة للفاعلية العامة التى تحدث بواسطة العالم الفعلى .. والخالقية ليس لها فى ذاتها صفة ، كما أن المادة الأرسطية ليس لها فى ذاتها صفة ، أنها فكرة ذات تمميم عال ترتكر على كيانات فعلية ، وليس

الجوهر ، اذ الجوهر واحد ، ولا توجد صفة الا وهى صفة له ، كما لا يوجد جوهر الا وله صفات ، ومع ذلك فهو كل بجميع صفاته ايا ما كانت الصفات وأيا ما كان من اختلافها (انظر

Joachim, H. : A study of the Ethics of spinoza, Oxford 1901 p. 21 etc.)
 الأحوال اذن ترد الى الصفات ، والصفات ترد بالتالى الى الجوهر الواحد الذى يوجد وحده بالمعنى الكامل للوجود ويفتقر سائر ما عداه من صفات وأحوال اليه .

لها صفة مميزة في ذاتها ، لأن كل الصفات تكون مرتبطة بوجودات فردية^(٧) .

لقد أحلت فلسفة هوايتهد مصطلح «الخالقية» محل المادة الأرسطية «كنهائي» ، علما بأن هوايتهد يستخدم هذا المصطلح — كما قرر ذلك هو — بالمعنى الذى يعطيه القاموس لفعل Create وهو being forth (يحدث — يولد — ينمّر) ، begot (ينجب — يولد — يسبب) أو Produce (ينتج)^(٨) ورغم وجود بعض التشابه بين المصطلحين (خالقية ومادة) فهناك اختلافات هامة بينهما ، فتصور «الخالقية» يتفق مع تصور المادة من حيث أن كلا منهما لا يوجد إلا في كيانات فردية عديدة .

وهو يختلف عنها من حيث أن «الخالقية» فاعلية خالقة Creative activity وأن «النهائي» أيضا فاعلية لها تأثيرها efficacy على تشكله بصور مختلفة في جزئيات فردية أو كيانات فعلية ، في حين أن هذه الفاعلية أو ذلك التأثير أو ذاك الفعل الذى تتشكل وفقه الهىولى أو المادة الأرسطية في صور مختلفة لا تنسب إلى «النهائي» ولكن تنسب إلى الصورة^(*) . ولقد لاحظ جيلمون هذا حين قال «أنه إن الواضح ، أنه

6. Whitehead : Process and Reality; pp. 42-43.

7. Ibid : p. 302.

(*) ذكرنا من قبل أن الصورة كمال أول للهوىلى ، أو فعل لهذه القوة ، أى أنها ما يعطى الهوىلى الوجود بالفعل في ماهية معينة ، فهى معقولة لأنها فعل ، بل هى ما تعقل من الشيء . ونضيف الآن أن الطبيعة هى الصورة ، والصورة طبيعة الشيء ، فإنه يبقى هو هو ، ويفعل كل ما يفعل بصورته ، أما الهوىلى فليست طبيعة ، لأنها بالقوة ، وما هو بالقوة لا يقال له مصنوع ولا طبيعى حتى يخرج إلى الفعل ، أى يتخذ صورة وماهية (انظر يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، صص ١٣٧ - ١٣٨) ويذكر أرسطو أيضا عن النفس الانسانية باعتبارها صورة للجسم «أن النفس للجسم الحى بمثابة الصورة والطبيعة لغير الحى ، أى أنها =

إذا كان للجوهر فعلا ، فإن هذا الفعل لا يتصل بالمادة وإنما يتصل بالصورة ، فالصورة هي الفعل الذي يكون الجوهر به هو ما هو . فليس ثمة واقع أسمى من الصورة ولا حتى الوجود ذاته . لا يوجد شيء فوق الوجود ، وفي الوجود لا يوجد شيء فوق الصورة ، وهذا يعني أن صورة موجود ما هي فعلة الذي يدونه لا يوجد أي فعل آخر»^(٨) .

رفض هوايتهد هذه الفكرة الرئيسية ، نعم أن هوايتهد يتفق مع أرسطو «في أن الفعل هو خاصية عامة لما هو فعلي»^(٩) ولكن إذا كان هذا الفعل يكون به الشيء ما يكون عليه هو الصورة Form ، فإن الصورة يمكن أن تعد ضمينا «كنهائي» ، لكننا نعلم أن الصورة لا يمكن أن تحقق مطلب «النهائي» ، ونقد عرف أرسطو ذلك بنفسه حينما وضع اصطلاح «صورة» ، وتمسك بتوحيد الصورة Form بالوجود Being

ولقد خلص هوايتهد من هذا الى نتيجة هامة وهي أن الفعل Act الذي يكون به الشيء ما هو ، هو نفسه «النهائي» أي أن «النهائي» ليس شيئا آخر غير عامل الفاعلية Activity أو الفعل اللازم والكافي في تحقيق مطلب «النهائي» ، أي تحقيق مطلب ذلك that الذي يكون فعليا

=
مبدأ الأفعال على اختلافها كما يعرف أرسطو النفس (وهي صورة للجسم ، بأنها «كمال أول لجسم طبيعي إلى» وهو يعني بقوله «كمال أول» أن النفس صورة الجسم الجوهرية وفعله الأول . . . ويعرفها تعريفاً آخر فيقول أنها «ما بها نحيا ونحس وننتقل في المكان ونعقل أولا» (انظر يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٥٦) ويتضح من هذه الأقوال أن الصورة الارسطية تلعب دورا هاما في تحديد وتعيين وتشكيل الهويلى ، نعم أن الهويلى ضرورية وهامة ، الا أن الصورة باعتبارها فعل أسمى من الهويلى باعتبارها قوة .

8. Gilson, E. : Being and Some philosophers; p. 47.

(٩) انظر :

A - Owne, J. : The Doctrine of Being in Aristotelian Metaphysics, Ch. 14.

B - Gilson, E. : being and Some philosophers. pp. 43-44.

actual بفضل حوادثه ، أو بفضل كياناته الفعلية ، أو ذلك that الذى يكون عنه تفرد الكيانات الفعلية • ان مذهب هوايتهد يسلم بأن كل كيان فعلى هو فعل صيرورى ، وأن الكيان الفعلى هو صيرورته ، ومن هنا ، فبينما وحد أرسطو بين الصورة والوجود ، وحد هوايتهد بين الوجود والفعل ، فالكيان الفعلى عنده كيان فاعل •

ومن ثم فان هوايتهد يرى أن العالم يصنع من كيانات فعلية ، وهذه الكيانات فاعلة ، وتقوم بعمليات فاعلية ، ويمعزل عن تلك الكيانات الفاعلية الفردية لا يوجد ثمة شىء فعلى ، فالعالم اذن عند هوايتهد عبارة عن عملية فاعلية خلاقة Process of creative activity كما أن المادة تشكل العالم فى التصور المادى • وهذه الفاعلية Enduring matter الدائمة الخلاقة ، أو الخالقية ، تكون كلية ونهائية بنفس المعنى الذى تكون عليه المادة كلية ونهائية فى التصور المادى • • ان الفاعلية الخلاقة تمثل الخاصة العامة الكلية لكل الكيانات الفعلية^(١٠) •

ونخلص من ذلك الى أن «الخالقية» «نهادية» بمعنى : أولا أنها تعتبر بمثابة خاصية ميتافيزيقية عامة لكل ما هو فعلى • وثانيا : أن كل ما هو فعلى يكون فرديا ولحظيا ومثالا من أمثلة «الخالقية» •

ويجب أن نلاحظ هنا أن تصور «النهادى» الذى يكون فعليا بفضل حوادثه أو أعراضه ، هو تصور ضرورى ، ومطلب أولى وأساسى لتصوير العالم ككل مترابط : ذلك لأنه يمكن النظر الى العمليات الفردية ، وهى منفصلة ، على أنها ممكنة وعرضية ، ومن ثم لا يمكن أن تمدنا بأساس يبين ترابطها فى كل أو عالم واحد ولعل هذا هو الذى قاد أرسطو الى

10. Ivor Leclerc : Whitehead's Metaphysics, p. 86.

القول بمحرك لا يتحرك unmoved mover (*) وقاد غيره الى القول
 به الخالق متسامي Transcendent creator وقاد آخرين الى القول بالمطلق
 Absolute وهو ايتهد يرفض كل تلك النظريات التي تنادى بأساس متسام
 مفارق للعالم ، فهذا يؤدى طبقا للفلسفة هوايتهد الى اللاترابط التعسفى
 الذى سبق له وأن رفضه . ان هوايتهد يوافق على الخط الفلسفى
 الأحادى بشرط أن يحقق ترابط النسق الميتافيزيقى ، وهذا يتم فى نظره
 اذ تمكنا من أن ننسب أساس العالم الى «النهائى» على أن نتصور «هذا
 النهائى» بنحو مترابط ومتناسق ، يؤدى فى النهاية الى تصور فعليته .
 وبفضل تصور فعلية كيانه أو حادثاته، ولقد استطاع هوايتهد أن يحقق
 ذلك عن طريق تصوّره «للهائى» «كفخلقية» Creativity أو كعملية كلية
 للعاطية الخلاقة ، لا يكون فيها هذا «النهائى» متساميا وفعليا بذاته ،
 ولكنه يوجد وجودا لحظيا متجسدا فى العمليات الفردية . ويرى هوايتهد
 أننا نستطيع أن نبقى — بذلك — على سلامة وصحة تصورنا لترابط
 العالم ، وأن نحتفظ بصحة تصورنا لعالم يظهر بالتدرج تكون صفته
 «النهائية» فاعليته فى الخلق الذاتى .

(*) ذهب أرسطو الى أن كل ما هو متحرك فهو متحرك بشئ آخر ،
 ولا يمكن أن نستمر فى هذا الى ما لا نهاية ، فيجب أن نقف اذن عند محرك
 أول لا يتحرك ، هو العلة الأولى الغير متحركة لحركة العالم . ويختلف
 تصور المحرك الأول عن تصور كل المحركات التي تحدث فى عالمنا فالمحرك
 الأول فعل محض لا تخالطه قوة ، وفعل التحريك هو ماهيته ، ومع ذلك
 فهو لا يتحرك كسائر ما عداه ، والمحرك أول أزلى ، وهو خارج العالم ،
 وليس جسيما ، وهو مبدأ الحركة ، وهو المبدأ المتعلقة به السماء
 والطبيعة ، وأنه يحرك العالم كمعقول ومعشوق ، هو معقول لأنه فعل
 محض، وفعل التعقل فيه عين المعقول، وهو يتعقل ذاته لا شئ آخر، فليس
 من المقبول أنه يعقل ما هو أقل من ذاته ، وهو معشوق لأنه علة الخير فى
 العالم ، ومن ثم نتجه اليه الموجودات وتعشقه والخلاصة أن تصور محرك
 أول لا يتحرك هو تصور لاله لا يوجد فى العالم ، وإنما يوجد خارجه ،
 ويختلف مع موجودات العالم جملة وتفصيلا . وهذا هو ما يرفضه هوايتهد:
 (انظر يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية — فقرة ٧٤ — الالهيات) .

وطبقا لهذا يمكن أن نتصور الكيانات الفعلية الفردية على أنها مخلوقات للخالقية الكلية . على أن نضع في اعتبارنا أنها ليست مخلوقات للخالقية بمعنى خالقية خالق A Creator ، أى بمعنى أن الخالقية هي كيان فعلى يخلق المخلوقات ويكون متساميا عنها في نفس الوقت وإنما هي كذلك بمعنى أن «النهائي» أو «الخالقية» تخصص ذاتها individualizes itself في المخلوقات الفردية ، وسوف نفصل ذلك فيما بعد ولكننا نريد أن نؤكد الآن أن الله ليس خلقة متساميا ولكنه المخلوق الأول للخالقية ، أى أن الله هو الموجود اللحظي الأول للخالقية^(١١) .

ويرى هوايتهد أن تصوره هذا ينقذ وجود العالم دون ما حاجة الى تصور خالق متسامي يكون السبب في وجوده فالخالقية في نسقه الفلسفي تكون هي الأساس النهائي لوجود العالم بحيث يوجد العالم بفضل صفته النهائية كفاعلية خالقة . لقد رأينا أن الوجود يتكون من فاعلية الصبورة يومن ثم فوجود العالم يمكن تصوره على أنه يتكون من الطبيعة النهائية لفاعلية الخلق الذاتي الدائم A perpetual Self-Creating activity

والخالقية عند هوايتهد لا تتصور «ككيان بالمعنى الذى تكون فيه الحادثات الفعلية والموضوعات الأبدية (الصور) كيانات»^(١٢) أن هوايتهد لا يذكر الخالقية ، أى مقولة النهائي «ضمن مقولات الوجود» ، أن الخالقية عنده هي : «الخاصية الميتافيزيقية الصامة التي تتعلق بكل الحادثات ، ولكل حادثة جزئية أو فردية ، فليس ثمة شيء يمكن أن نقرانه بها ، أنها مثل الجوهر اللامتناهى الأوحد عند اسبينوزا ولكن دون أن نتصوره على أنه كيان فعلى أو جوهر»^(١٣) .

11. Ivor Leclerc : Whitehead's Metaphysics, p. 87.

12. Whitehead : Science and the modern world, p. 220.

13. Ibid : p. 220.

(ب) عملية نمو الكيانات الفعلية :

يمكن تلخيص آراء هوايتهد السابقة بأن «المالم الفعلى هو عملية»، وتلك العملية هى صيرورة الكيانات الفعلية ، وأن هذه الكيانات الفعلية مخلوقات للمخالقية^(١٤) Creativity . تعبر كما يقول هوايتهد عن «فكرة أن كل كيان فعلى يمثل عملية منبثقة عن جدة novelty ، تسمى بالعملية الميكروسكوبية بمعنى أنه يصير أو يأتى الى الوجود»^(١٥) لكن هناك الى جوار ذلك عملية ماكروسكوبية تعبر عن «الانتقال من كيان فعلى محقق الى كيان فعلى محقق آخر»^(١٦) .

ولقد عالجننا العملية الماكروسكوبية حتى الآن كمجرد ظاهرة تحل فيها كيانات فعلية محل كيانات فعلية أخرى فسمحت . لكننا يجب ألا نتصور الكيانات الفعلية كفرعيات كلية مستقلة ومنفصلة فيما بينها ، ولا نفعل أكثر من أن يحل بعضها محل البعض الآخر ، فكل كيان فعلى فى الواقع ما هو الا مخلوق للمخالقية ينبع عنها دوما خلق جديد ولقد عبر هوايتهد عن ذلك بقوله «هناك إيقاع Rhythm للعملية ينتج الخلق بفضل كنبض طبيعى ، كل نبضة منها تكون وحدة طبيعية من الواقعة التاريخية ، وبهذه الطريقة يمكننا أن نميز بغموض ، وسط المالم اللانهائى المترابط وحدات محددة من الوقائع»^(١٧) .

هناك اذن ايقاعات داخل العملية الكلية الخالقة ، أى داخل عملية تحقيق ما هو فعلى ، أو عملية الصيرورة المنتقلة من كيانات فعلية محققة الى كيانات فعلية محققة أخرى . وعملية الانتقال هذه هى ما وصفها لوك بقوله «انها عملية الفساد الدائم ، النالجة عن ناحية معينة من فكرة

14. Whitehead : Process and Reality, p. 30.

15. Whitehead : Adventures of ideas, p. 303

16. Ivor Leclerc : Whitehead's Metaphysics, p. 88.

17. Whitehead : Modes of thought. p. 120.

الزمان»^(١٨) ولكن لما كانت الكيانات الفعلية — في مذهب هـوايتهد — تتصور على أنها تخصصات متعاقبة فردية للخالقية الكلية «فان عملية الانتقال يمكن أن تكون — من جهة أخرى غير تلك التي ذكرها لوك — مروراً من فعليات محققة الى فعليات محققة أخرى — نشوء الحاضر في انطباقه أو تكيفه conformity مع قوة power الماضي»^(١٩) وهذا يعني أن الكيان الفعلي الحاضر الذي يكون في عملية نشوء أو في عملية صيرورة أو تواجد، يكون في نفس الوقت خلقاً جديداً من مكونات تألفت من فعليات سابقة، والواقع أن هـوايتهد يستخدم كلمة Conformity عن عمد ليدل بها على أن الكيان الفعلي الحاضر في صيرورته يكون مخلوقاً جديداً new ، أو ذاتي الخلق self-created ، لكن المخلوق الجديد هذا ، لا يمكن أن ينبع عن لا شيء ، فان مثل هذا التصور (الخلق عن لا شيء) يمثل خرقاً للمبدأ الانطولوجي ، ان المخلوق الجديد يكون متوافقاً مع فعلياته السابقة . وبمعنى آخر ان المخلوق الجديد يكون محتاجاً الى معطيات data سابقة وأن هذه المعطيات السابقة بالنسبة الى الكيان الفعلي الذي يكون في حالة صيرورة أو تواجد ، تتمثل في الفعليات التي صارت أو أتت فعلاً الى الوجود من قبل . ومن ثم ينتج أن الفعليات السابقة تؤلف معطيات ومكونات الكيان الفعلي الجديد وأن هذا الكيان الفعلي الجديد ، يكون جديد النشأة ، ولكنه يتطابق conforms مع الماضي بمعنى أن مكوناته تكون مشتقة من فعليات سابقة .

ويضيف هـوايتهد الى ذلك أن الكيان الفعلي الجديد ، والذي يكون في حالة صيرورة أو تواجد ، ينمو مع المعطيات السابقة في وحدة جديدة . وهو يستخدم كلمة «التنامي» مما أو النمو مما concrescence لكي يبين الى هذا المعنى . ويفسر ذلك بقوله ان كلمة concrescence مشتقة من الفعل

18. Whitehead : Process and Reality, p. 298.

19. Ibid : p. 298.

اللاتينى الذى يعنى النمو أو التنامى *growing together* (٢٠) ويضيف الى ذلك قوله أن استخدام تلك الكلمة له ميزة أخرى تتمثل في أن اسم الفاعل أو اسم المفعول *participle* وهو *concrete* «العينى» يستخدم بوضوح في التعبير عن الواقعة الميتافيزيقية الكاملة .

يريد هوايتهد أن يقول «أن النظرية الى الكيان الفعلى في فرديته المنعزلة تؤدي الى تصور الانتقال على أنه انتقال بين حدين مثالين : الحد الاول يتمثل في مكونات ذلك الكيان الفعلى المختلفة والمنفصلة ، والحد الثانى يتمثل في مرور أو انتقال نفس المكونات في مية عينية *concrete togetherness* (٢١) . ويعنى هوايتهد «بمختلفة ومنفصلة» أى بالاختلاف المنفصل *disjunctive diversity* أن الفعليات السابقة ذاتها، هي فرديات منفصلة ومختلفة ، وأنها باعتبارها معطيات *Data* لـ *كيان* فعلى جديد تصير (أو تنتقل الى الوجود) مكونات لمية عينية هي نفسها الكيان الفعلى الجديد . وهذا يعنى أن المخلوق الجديد هو عينى أى فعلى بفضل معيته أو بفضل عملية مية النمو ، فعييته *concreteness* أو فعليته *actuality* تتكون عن فعله من أجل تحقيق وحدة جديدة . ونحن نستطيع أن نميز في ايقاع عملية الخلق الكلية بين وجهين ، هما النوع الميكروسكوبى والنوع الماكروسكوبى : النوع الاول يتمثل في التدفق المتأصل والطبيعى في تكوين الموجود الجزئى ، وهذا ما يسميه هوايتهد بمعية النمو ، والنوع الثانى يتمثل في التدفق الناتج عن تكرار العملية وانتقالها من عملية منتهية بكمال موجود جزئى ما أو بتمامه ومن ثم فسادها الى عملية أخرى يكون فيها هذا الموجود الذى كمل أو تم ثم فسد بمثابة عنصر أصلى أو معطى لموجود جزئى آخر ، وهكذا . . . ويسمى هوايتهد هذا النوع باسم «الانتقال» *Transition* (٢٢) .

20. Whitehead : *Adventures of Ideas*, p. 303.

21. Whitehead : *Adventares of Ideas*, p. 303.

22. Whitehead : *Process and Reality*, p. 208.

مسابعا

مقولة الموضوع الابدى

(١) الموضوعات الابدية او صور التحديد :

يتألف العالم على نحو ما بينا من عملية ذات وجهين ، تكون فيها الكيانات الفعلية في حالة «نبضات فردية» individual pulsations « أو في معية نمو فردى ، وخارج هذا ليس ثمة فعلية لأية كيانات أخرى ، بمعنى أن الكيانات الأخرى كلها لا تعدو أن تكون أما عناصر components لعمليات معية النمو ، ولما استثنائنا أو تجريدنا عن الكيانات الفعلية الفردية • وما سبق لا يمثل الا صيغة أخرى للمبدأ الأنطولوجى فى ضوء مقولة العملية ويقول هويتهد • «ان طبيعة أى نمط من أنماط الوجود (أى طبيعة أى كيان) لا يمكن أن تفسر الا من حيث تضمنها لفاعلية خلائقة تحتوى بالضرورة على عوامل ثلاثة هى : المعطيات Data والمعملية process والتعاقب issue الموجود فى صميم المعطيات لعوامل الفاعلية الخلائقة تتمثل اذن فى المعطيات والمعملية والتعاقب»^(١) ويضيف هويتهد الى قوله هذا «أن بديل ماسبق يتمثل فى رد العالم الى مطلق واحد ثوبولوجى عقيم Abarren tantological Absolute»^(٢) .

لقد رأينا من قبل أن معطيات أى كيان فعلى فى عملية معية النمو ، تتمثل فى عمليات سابقة تم تواجدها من قبله . لكن قبل أن نعرف كيفية «نمو المعطيات السابقة معا» لكى تؤلف كيانا فعليا جديدا ، يجب علينا أن نفحص أولا نمطا آخر من الكيانات لم يسبق لنا ذكره •

1. Whitehead : Modes of thought, p.p. 126-127.

2. Ibid : p. 127.

فنحن حينما نقول بأن كل كيان فعلى هو فردية متفصصة تخصصا جزئيا من الخلقية الفاعلية ، فاننا نعنى بهذا أن فردية كل كيان فعلى تتكون بالخالقية القصوى التى تتخذ صورة جزئية *Aparticular form* وهنا يتشابه هو يتهد تماما مع مذهب أرسطو فى هذا الصدد : فكما أنه لا وجود لمادة بحتة عند أرسطو (*) فلا وجود لفاعلية بحتة عند هو يتهد: أن الفاعلية البحتة عند هذا الأخير لا تعدو أن تكون مجرد تجريد أو اشتقاق من الكيانات الفعلية ، أما ما يوجد حقا فهو الأعمال الفردية المعينية ، وهذه الأخيرة ما هى الا الكيانات الفعلية المعينية ذاتها .

لكن الفعل الفردى (ومن ثم الكيان الفعلى) له صورة جزئية تخصه ، كما أن (الجوهر) *Ovala* الأرسطى له صورته الجزئية (**) ومن هنا ذهب هو يتهد الى أن الفعل ، لكى يكون فعلا ، يجب أن تكون له صورته المحددة أو سمته المعينة ، فبفضل صورة الفعل يكون تحديده أو تعيينه ، ويكون تلك الصورة لا يمكن أن يوجد فعل فردى ، ولا كيان فردى بالتالى . ومن ثم ينتج أن «صورة التمهيد» تعتبر عنصرا أساسيا وجوهريا لكل ما هو فعلى (أى للكيانات الفعلية) ، فلكى يوجد كيان

(*) ذكرنا من قبل أن الهيولى لا توجد مفارقة ، ولكنها توجد دائما وهى متحدة بصورة ومن هنا فلا وجود لمادة بحتة عند أرسطو .
 (**) يتكون الجوهر من هيولى ومن صورة ، ومن ثم فكل جوهر جزئى له صورته الجزئية التى تخصه والجوهر يقال عند أرسطو بمعنى أول وبمعنى ثان الأول هو الجوهر الموجود فى الواقع مثل سقراط ومحمد ... الخ . والثانى هو النوع أو الجنس ، أى ما يعبر عن ماهية الجوهر بالمعنى الأول ، ويندرج تحته هذا الجوهر وهو مثل انسان وحيوان . والجوهر بالمعنى الأول مقدم فى الجوهرية على الجوهر بالمعنى الثانى ، أى أن الجزئى مقدم على الكلى ، لأنه هو الذى يوجد حقا ويقبل العوارض ، بينما الكلى لا يوجد من حيث هو كذلك الا فى الذهن ويدل على الاتجاه الواقعى عند أرسطو ، ومعارضته للترتيب الأفلاطونى النازل من المثل أو المعقولات العليا باعتبارها الموجودات الحقة ، الى الجزئيات المعتبرة أشياحاً . الجوهر الجزئى إذن هو الجوهر بالمعنى الدقيق للكلمة ، ولكل جوهر جزئى صورته الجزئية التى تخصه .

فعلى فردى ما ، فيجب أن تأخذ فاعليته صورة محددة ، كما أن وجود الكيان الفعلى يتطلب تحديد هذا الوجود بواسطة نمط جزئى من (الكيان) الذى هو صورته⁽³⁾ .

صور التحديدات اذن كيانات ، وهى موجودة ، لكن وجودها ليس وجودا فعليا كوجود الكيانات الفعلية ، انها توجد فقط كصور تحديدية للكيانات الفعلية ، وحالتها الوجودية تتمثل فى كونها «عناصر» للكيانات الفعلية .

وبالرغم من أن هوايتهد — ومن قبله أرسطو — قد أقر جوهرية وأساسية وضرورية «صور التحديد» بالنسبة الى الكيانات الفعلية ، الا أنهما رأيا ضرورة تمييز «صور التحديد» هذه كتمط متمايز عن نمط الكيانات الفعلية ، ذلك لأنه على الرغم من أن «صور التحديد» هذه لا توجد الا من حيث كونها محددة وممينة للكيانات الفعلية ، فانها مجرد صور للفعليات الفردية ، تحدد البعض فقط بينما لا يكون لها أدنى علاقة بالبعض الآخر ، فكيانات فعلية مختلطة يمكن أن تأخذ نفس الصورة . وهذا يعنى أن «صور التحديد» ذات طابع كلى ، وأنها تتسم بالقدرة على تشكيل العديد من الفعليات المختلفة ، أى أنها تحجر عن نمط متميز من الكيانات يوضع فى معنى متقابل مع الكيانات الفعلية .

ولقد أكد هوايتهد على وجود نمط من الكيانات يقابل نمط الكيانات الفعلية ، فهو يقول : «يجب أن نعترف بأننا لايمكن أن نتحاشى افتراض وجود مملكة الصور realm of Forms بمعنى أو آخر ، يكون منبثقا عن التجريد الذى نقوم به من دوائر انتقال أو فقدان أو اكتساب الكيانات الفعلية»⁽⁴⁾ ويقول أيضا بصورة أوضح وأقطع : «ان (صورة التحديد)

3. Ivor Leclerc : Whitehead's Metaphysica. p. 92.

4. Whitehead : Modes of thought. p. 93.

تمائل الصور الأفلاطونية platonic forms المثل الأفلاطونية platonic ideas أو كليات العصور الوسطى Universals لكنه رأى أنه نظراً للغموض الذى واكب تصورات : الصور الأفلاطونية، أو المثل الأفلاطونية، أو كليات العصور الوسطى ، ونظراً لبعض أوجه الاختلاف القائمة بين هذه التصورات وتصوره الخاص عن «الموضوعات الأبدية» فإنه يفضل استخدام هذا المصطلح الأخير كبديل أو مرادف «لصور التحديد» .

«صور التحديد» إذن كيانات ، ونضيف الآن الى ذلك كونها «أبدية» eternal ، وتتضح أبديتها إذا ما وضعنا في مقابلها «الكيانات الفعلية» التى لا تتسم في وجودها أو في طبيعة هذا الوجود بأنها أبدية ، فلقد رأينا من قبل أن وجود الكيانات الفعلية يتكون بواسطة عملية الصيرورة أو الانتقال الى الوجود ، فوجودها بمعناه الواقعى هو «فعلها» وطبيعة وجودها يتمثل أيضاً في «فعلها» ، «فالفعل» هو المكون النهائى لوجودها، وهو يشير الى التغير لا الى الثبات ، وينتج عن ذلك أن وجود الكيانات الفعلية ، أو تواجدها الجديد المتتابع ، يتضمن تفسيرها ضرورة ، أى يتضمن انتقالها الصيرورى وأن هذا معنى — في حد ذاته — أن هذه الكيانات الفعلية تأتى الى الوجود come into existence كمخلوقات جديدة novel creation

أما «الصور Forms» فهى على عكس الكيانات الفعلية ، ليست كمخلوقات جديدة فوجودها من حيث طبيعته لا يتكون من عملية صيرورية ، إذ الصيرورة والعملية ، والانتقال ، ليست بذات علاقة مع طبيعة هذا الوجود . وهذا هو ما عناه هوبز بقوله : أنها كيانات أبدية eternal كما أن وجود الصور ذاته بمعناه الواقعى لا يتضمن العملية ، إذ هو الذى يحدد عملية فعل الكيانات الفعلية وهو يأتى الى الوجود بمعنى تشكيل العمليات التى تصير ، أو الآتية الى الوجود ،

5. Whitehead : Process and Reality, p. 54.

ويستخدم هوايتهد مصطلح *ingression* ، لكي يفسر عملية اتیان الكيانات الفعلية الى الوجود بمعنى تشكلها في صور ، فالصور تلج الكيانات الفعلية الجديدة ، ومن ثمة تصدها . يقول هوايتهد «ان العمليات المكونة لعملية العالم ، يمكن تصورها ، في مثل هذه الفلسفة ، على أنها تمدنا بأمثلة واضحة لكيفية ولوج أو مشاركة أشياء أخرى (كيانات أخرى) تشكل تحديد أى وجود فعلى . وهذا يعنى أن الأشياء الزرفانية نعم تحديدها بواسطة ولوج أو مشاركة أشياء أبدية» (٧) .

وولوج *ingression* الصور ، قد يعنى من بعض نواحيه ، أن هذه الصور تكون سابقة على العمليات التي تلجها أو تدخلها ، وهذا حقيقى الا أنه من غير المقبول أن نفترض سبق هذه الصور كموجودات أبدية فعلية قائمة بذاتها ، لأن ذلك سيتضمن بالضرورة أن علينا أن نعالج «الوجود الأبدى» للصور باعتبار أنه نوع من الكيانات الفعلية ، في حين أن المبدأ الأنطولوجى يقرر بوضوح أن هذه الصور لا يمكن أن توجد وجودا فعليا في ذاتها ، ولا يمكن أن توجد في عالم مفارق كعالم المثل الأفلاطونية ... انها لا توجد قط الا كنصر جوهرى داخل في تكوين الكيانات الفعلية . ومن ثم فيجب أن ندرك أن الصور التي تلج أو تدخل العمليات الحاضرة ، تكون موجودة في العمليات الماضية ، طالما أنها لا توجد في عالم آخر غير عالم الكيانات الفعلية ذاته ، ان الصور «عطاء» وهى باعتبارها موجودة في فعليات سابقة، لا تمثل الا موضوعات object تمنح أو تمنح لفعليات سائرة .

يجب أن نؤكد هنا اذن على أن الصور الأبدية لا توجد الا كعناصر

6. Ivor Leclerc : Whitehead's Metaphysics, p. 94.

7. Whitehead : Process and Reality, p. 54.

جوهرية ضرورية لتكوين بعض الكيانات الفعلية أو بعضها الآخر ، وأن تحتم عليها الولوج في بعض الفعليات ، ولكن ليس ثمة شيء في طبيعتها يجعلها تحدد أو تختار أو تحتم أي كيان فعلي تدخل عليه أو تلج به ، بل على العكس من هذا ، فهي ذات طبيعة محايدة أو حيادية *neutral* بالنسبة الى الكيانات الفعلية الجزئية التي تلجها . الموضوعات الأبدية اذن عناصر جوهرية ضرورية للكيانات الفعلية وبواسطتها يمكن تحديد كل ما هو فعلي . وكما سنرى فيما بعد فان «أي كيان لا يقضن تصوره اشارة ضرورية لأي كيانات فعلية محددة وعينية في العالم الزماني ، هو ... موضوع أبدي»⁽⁸⁾ ان الفقرة السابقة تقدم علاوة على ما تضمنته تعريف هوايتهد الحقيق لمصطلح «الموضوع الأبدي» .

المصور اذن ، في طبيعتها الأصلية ، لا زمانية أي أبدية ، وهي عطاء يقدم الى الفعليات الصائرة أو الآتية الى الوجود ، فيشكلها ويمنعها تمديدتها ، ويعينها في كيانات فعلية مكتملة العناصر .

(ب) القوة والفعل :

سنبحث الآن في علاقة الموضوعات الأبدية بالكيانات الفعلية بصورة أكثر تفصيلا ، ذلك لأن تلك العلاقة كما فسرناها في ضوء «المعطى *givenness* » ليست علاقة بسيطة وانما هي علاقة معقدة . ولقد رأينا من قبل أن طبيعة الموضوعات الأبدية هي طبيعة محايدة أو حيادية بالنسبة الى ولوجها أو دخولها في الفعليات الجزئية لتشكيلها وتحديدها ، ويمكننا الآن أن نفسر ذلك بقولنا «ان المصور الأبدية أو الموضوعات الأبدية هي في ذاتها قوة بحتة *pure potentials* لتجهيد الفعليات»⁽⁹⁾ كما أن طبيعة المصور الأبدية كقوة بحتة انما يمكن تفسيرها في ضوء

8. Ibid : p. 60.

9. Ivor Leclerc : Whitehead's Metaphysics. p. 95.

العطاء • يقول هوايتهد : «ان الموضوع الأبدى قوة للعمليات ، ولكنه في ذاته ، حبادى أو مطايد •• في ولوجه في أى كيان فطى جزئى في عالمنا الزمانى هذا وأن للقوة ملازمة للعطاء ، اذ أن العطاء يعنى أن ما يعطى أو يمنح يمكن ألا يعطى أو يمنح ، وأن ما لا يعطى أو يمنح يمكن أن يعطى أو يمنح» (١٠) •

والمواقع أن التراث الفلسفى عرف منذ القدم تصور القوة *Potentiality* كتصور مقابل لتصور الفعل *Actuality* ، كما شعر هذا التراث بحاجة الى تحديد مكانة هذا التصور ، واعتباره كفكرة ميتافيزيقية هامة يقول هوايتهد : «ان فكرة القوة فكرة رئيسية في فهم الوجود ، وهى أساسية طالما أننا قبلنا فكرة العملية *process* ذلك لأننا اذا فسرنا العالم في ضوء كيانات فعلية استاتيكية ، فإننا لا نكون بحاجة الى فكرة القوة ، اذ سيبقى كل شئ على ما هو عليه ، ولن يكون التعاقب أكثر من مظهر ناتج عن ضيق أفق ادراكنا • وعلى العكس من ذلك ، فاذا بدأنا بفكرة العملية كفكرة رئيسية ، فإن فعليات الحاضر ، ستشقق خواصها من فعليات الماضى ، وستمنح خواصها لفعليات المستقبل • وبمعنى آخر ستكون العمليات الحاضرة تحققا مباشرا لقوة سابقة ، ومستودعا لقوة ستتحقق بالفعل في المستقبل» (١١) •

وهذا يعنى أننا حينما نتصور العالم كعملية وكتغير وكتقدم ، فإن مثل هذا التصور ، يجب أن يتضمن أيضا فكرة «القوة» ، فالعالم المتغير والنامى والمتقدم والخاضع لعملية الصيرورة ، يمثل فيه الخد — أشياء وصورا لا توجد فيه اليوم ، وما يكون غير فطى فيه اليوم ، سيكون فعليا في الخد ، أما الآن فهو مجرد قوة *Potentiality* أو امكانية • وهذا يعنى على حد تعبير هوايتهد «أنه بمعزل عن «القوة» وعن «العطاء» لا يمكن

10. Whitehead : Process and Reality, p. 60.

11. Whitehead : Modes thought, p. 136.

أن توجد سلسلة مترابطة nexux من الأشياء الفعلية في عملية تواجد أو صيرورة الكيانات الفعلية الجديدة ، والتصور البديل لهذا هو تصور عالم أحادي استاتيكي ، لا تتحقق فيه أية قوة أو إمكانية تحققاً فعلياً ، ومن ثم فمفهوم «القوة» يكون تصوراً لا معنى له في مثل هذه النظرة الأخيرة» (١٣) .

والقوة و «العطاء» فكرتان مجردتان ، ومن ثم فيجب أن يشيرا طبقاً للمبدأ الانطولوجي الى فعليات ، فالقوة هي قوة شيء فعلي Actual ، والعطاء عطاء شيء فعلي ، وليس ثمة قوة تكون مجرد قوة، أو مجرد كيان هو قوة دائمة لكيان فعلي ، اذ (الكيان) هو قوة كيان فعلي والكيان الفعلي الفردي زمانى غير أبدي ، وسوف نناقش ذلك فيما بعد ، أما الآن فسنركز على فكرة العلاقة بين «القوة» Potentialty وبين «الجدة» novelty

يسارع هوايتهد فيؤكد أنه ليس ثمة شيء جديد ويكون فعلياً ، ما لم توجد «كيانات» هي قوة بحتة . يقول هوايتهد «انه ان الواضح أن فكرة «القوة» «العطاء» لا يعنيان شيئاً بمعزل عن كثرة الكيانات التي هي قوة بحتة ، والكيانات الأخيرة هي (الموضوعات الأبدية)» (١٤) . ما يريد أن يقوله هوايتهد هنا هو أن المبدأ الانطولوجي يقرر أن شيئاً جديداً لا يأتى الى الوجود من خواء ، وانما يمكن أن يأتى الى الوجود عن قوة غير محققة unrealized وهذه القوة غير المحققة يجب أن تتكون من كيانات Eternal أما كلمة غير محققة unrealized فهي تشير بوضوح الى تقابل القوة مع الفعل ، فالفعل محقق والقوة غير محققة . وعلى هذا النحو يمكن أن نقرر أن فكرة «الجدة» لا معنى لها الا اذا كانت ثمة كيانات هي «قوة بحتة» وهذه الأخيرة هي «الموضوعات الأبدية» (١٥) .

12. Whitehead : Process and Reality, p. 62.

13. Ibid : p. 62.

14. Ivor Leclerc : Whitehead's Metaphysics, p. 97.

فكرة «القوة» تتعارض أو تتقابل كما قلنا مع فكرة «الفعل» ، ولهذا فان هوايتهد يقرر وجود نمطين من الكيانات المتقابلة : ١ - الكيانات الفعلية ، ٢ - الموضوعات الأبدية ، يكون الأول نوع ماهو فعلى ، ويكون الثانى ماهو مجرد قوة بحتة . ولكن يجب أن نضع فى اعتبارنا أنه على الرغم من أنهما نمطان متقابلان أو متعارضان ، فهما يترابطان ويعتمدان على بعضهما البعض ، ولا يوجد الواحد منهما منفصلا أو مستقلا عن الآخر «الفعل والقوة يتطلبان بعضهما البعض الآخر فى أدوار تبادلية فى المثال Example والسمة Character^(١٥) وهذا يعنى أن «ماهو فعلى يعتبر مثالا لما هو ممكن ، وماهو ممكن يعتبر سمة لما هو فعلى»^(١٦) .

ومعنى هذا أن هوايتهد لم يقبل ما ذهب اليه أفلاطون من وجود مملكة أو عالم للموضوعات الأبدية ، تكون فيه هذه الموضوعات بمثابة عمليات ، توجد وجودا مستقلا ومنفصلا عن الكيانات الفعلية وأنه يوافق تماما على رفض أرسطو للعالم المثالى الأفلاطونى .

وعلىنا الآن أن نحدد بدقة أكبر العلاقة بين هذين النمطين من الكيانات أى بين نمطين متعارضين ومتقابلين من ناحية وغير منفصلين أو مستقلين من ناحية أخرى . وهذه العلاقة يمكن أن تتضح تماما اذا نظرنا فى طبيعة الموضوعات الأبدية على أنها «قوة بحتة» تعطى أو تمنح للكيانات الفعلية ، ذلك أن القوة تتضمن العطاء أو المنح ، أو تتضمن «القدرة على العطاء» Capacity for givenness بمعنى أدق . وعطياؤها يتمثل فى عنصر التعميد أو التعمين الجوهرى والهام بالنسبة الى الكيانات الفعلية ، الذى تستقبله الفعليات كى توجد ، والا لما وجدت على الاطلاق . ومن ثم فالقوة تتضمن العطاء ، والعطاء يشير الى القبول

15. Whitehead : Modes of thought. p. 97.

16. Ibid : p. 96.

Reception ويضيف هوايتهد الى ذلك «أن فكرة العطاء تحمل معها الإشارة الى ما وراء مجرد المعطى مثار البحث ، انها تشير الى قرار A decision .
ينفصل وفقه ما تم منحه عن الحادثات التي لم يتم منحها بعد» (١٧) .

لكننا ، يجب أن نلاحظ بوضوح ، أن الصور أو الموضوعات الأبدية ليست الا «قوة بحثة» لا تكثرث بالفعليات الجزئية التي تلجها ، فمعطاؤها يتضمن وجوب ولوجها في بعض Some الفعليات أو في بعضها الآخر ، ولكنه لا يتضمن اختيارات لأي كيان فعلى كى يوجد . وهذا يعنى أن القرار الذى تلج به الموضوعات أو الصور الأبدية كيانات معينة ، لا يمكن أن يكون متواجدا في صميم الصور أو الموضوعات الأبدية ذاتها ، فالقرار فعل Act والفعل أو القدرة عليه لا يتعلق الا بالكيانات الفعلية ذاتها .
فالمبدأ الانطولوجى يبين على حد تعبير هوايتهد «أن أى قرار يجب أن يشير الى كيان أو أكثر من الكيانات الفعلية ، لأنه بمعزل عن الكيانات الفعلية لا شىء يوجد أو يكون . . اذ الباقى صمت تام» (١٨) فالقرار اذن لا يتصل الا بالكيانات الفعلية مثار النظر ، أى تلك التى تكون في عملية معية نمو ، أو في حالة تقبل للصور (١٩) .

الموضوعات الأبدية اذن ضرورية للكيانات الفعلية ، والكيانات الفعلية ضرورية للموضوعات الأبدية ، فالموضوعات الأبدية تحدد كيانا فعلياً من الآخر ، وتمنحه وجوده — ان مسح القول — عن طريق منحه صورته ، لكن هذه الموضوعات الأبدية لا يمكن أن توجد أو تكون الا اذا كانت هناك موجودات فعلية تشق منها بالتجريد .

ويضيف هوايتهد الى ما ذكره عن «القرار» أن «القرار لا يمكن أن يكون علة مساعدتلكيان المفعلى ، فهو يؤسس فقط المعنى المحدد لما هو

17. Whitehead : Process and Reality, p. 58.

18. Ibid : p. 58.

19. Ivor Leclerc : Whitehead's Metaphysics. p. 99.

فعلى^(٢٠) وهذا يعنى «أن القرار يؤسس الطبيعة الأساسية للفعل ،
الذى تصير العمليات وفقه أو تاتى الى الوجود بمقتضاه ، ولما كان قرار
(ولوج الموضوعات الابدية) قرارا واحدا فى صميمه ، فان هذا يعنى أن
(ما هو غطى) هو قرار متعدد وسط (ما هو مجرد قوة)^(٢١) .

لكننا يجب أن نلاحظ أن «القوة» ليست مقتصرة على الكيانات
الابدية ، فكل الكيانات تكون فى حالة قوة . وبمعنى آخر فهناك الى
جانب «القوة البحتة» أو «الموضوعات الابدية» قوة أخرى كامنة فى داخل
الكيانات الفعلية .

20. Whitehead : Process and Reality, p. 58.

21. Ibid : p. 59.

المراجع

أولا

مراجع عن الفلسفة الحديثة

1. Aaron, R. L. : John lock, Oxford University press, London, 1937.
2. Ayer, A. J. & Whinch, Raymond : British empirical philosophers. Lock, Berkeley, Hume, Reid and J. S. Mill, Routledge & Kegan Paul, London. 1965.
3. Archambault, P. : Leibnitz, German and Paris.
4. Barizi, J. : Leibnitz et l'Origination religieuse de la Terre-felix Alcan, Paris, 1907.
5. Bastide, Ch. : John locke; Ses Theories Politiques et leur influence en Engleterr (Paris 1920).
6. Bosanquet, B. : The Philosophical theory of the State, London, 1920.
7. Boutroux, E. : La Monadologie. libraire Delagrave, Paris, 1938.
8. Bridoux, A. : Oeuvers et lettres de Descartes, Paris. 1949.
9. Brubacher, John : Modern Philosophies of Education, Mcgraw-Hill book Company, New York, London. 1969.
10. Bowie, J. : Hobbes and his Critics, London, 1951.
11. Carr, H. W. : The Monadology of Leibnitz, Los Angeles, 1930.
12. Chartier, E. : Spinoza, Paris, 1931.
13. Cobban, A. : Rousseau and the modern State, London, 1943.
14. Cottingham, John : Descartes, Conversation with Burman, claren. donpress, Oxford. London, 1976.

18. Edwards, Paul & Artheur pap : A modern introduction to philosophy, New York, London, 1973.
19. Erdman, J. E. : History of philosophy, Translated by Wilson, Mayflower press 1824.
20. Fouillée, A. Descartes, Libraire 'Hechette, Paris. 1949.
21. Flew, Antony : God & philosophy, Hutchinson Company, London, 1974.
22. Garforth, F. W. : The Scope of philosophy, Longman Group LTD London, 1977.
23. Grane, Marjorie : Spinoza, 'Anchor books Garden City, New Aork, 1973.
24. Haldane, O. : Le Système de Descartes, Paris, 1921.
25. Hampshire, Sturat : The Age of Reason, A Mentor book, New York, 1956.
26. Hoffding, H. : A History of modern philosophy, Macmillan, London, 1935.
27. Joachim, H. H. : A Study of The Ethics of Spinoza, Oxford, 1901.
28. Josph, H. W. B. : Lectures on The philosophy of Leibnitz. Oxford, 1949.
29. Latta, R. : The Monadology and other philosophical Writings of Leibnitz, Clarendon Press, Oxford, 1808.
30. Lock, John : An Essay Concerning Human Understanding, London 1934.
31. Mckeon, R. : The Philosophy of Spinoza, New York, London, 1929.
32. O'Connor, D. J. : A Critical history of Western Philosophy, London, 1964.
33. Rohde, Peter : Kierkegaard, George Allen & Unwin, London, 1963.

34. Russell, B. : A history of western philosophy, Unwin LTD, London, 1981.
35. Wahl, Jean : Etudes Kierkegaardiennes, Vrin, Paris, 1949.
36. Wyschogrow, Micheal : Kierkegaard and Heidegger, Routledge & Kegan Paul LTD, London, 1954.
37. Wright, W. : A history of modern philosophy, New York, 1942.

ثانيا

مراجع عن الفلسفة المعاصرة

1. Albee, E. : The present meaning of idealism. philosophical review. 1909.
2. Alexander, S. : Space - Time and Deity, 2 Vols, London 1920.
3. Anshen, R. N. : Alfred North Whitehead : His Reflections on man and nature, New York. 1961.
4. Bara, M. A. : Whitehead, un philosophie de l'experience, Paris. 1948.
5. Berdyaev; N. A. : Freedom and the spirit. scribner's 1935.
6. Berdyaev; N. A. : The Destiny of Man, Scribner's 1937.
7. Berdyaev; N. A. : Spirit and reality; Scribner's 1939.
8. Berdyaev; N. A. : The meaning of the creative Act, Harper. 1955.
9. Berkley; G. : The three dialogues between Hylas and philonous, London. 1925.
10. Berkley; G. : Treatise concerning the principles of Human Knowledge, London. 1942.
11. Blyth; J. W. : Whitehead's Theory of Knowledge. Brown Univ. 1936.
12. Bode; B. H. : Objective Idealism and its critics, philosophical Rev. 1900.
13. Bradley; F. H. : Ethical studies, London. 1927.
14. Bradley, F. H. : Appearance and Reality. 1898.
15. Bright; L. : Whitehead's philosophy of physics, London and new York. 1958.
16. Bross; H. H. : The problem of bifurcation in the philosophy of

whitehead, Yale Univ. 1952.

17. Buber, M. : I and Thou; Scribner's 1937.
18. Burke; T. E. B. : Whitehead's philosophy of Nature, Dublin. 1955.
19. Caird; Ed. : Idealism and theory of Knowledge. proc. Brit. Acad. 1904.
20. Caird; Ed. : Hegel, Edingburgh. 1883.
21. Christian, W. A. : Whitehead's organic pluralism, Yale Univ. 1942.
22. Christian, W. A. : An Interpretation of Whitehead's Metaphysics, New Haven. 1959.
23. Emmet; D. M. : Whitehead's philosophy of organism, London. 1932.
24. Haldane, R. B. : B. Bosanquet, proe, Brit. Acad. 1923.
25. Heberg; W. : Four Existential Theologians, U.S.A. 1958.
26. Houang; F. : De L'humanisme a l'absolutisme; B. Bosanquet, 1945.
27. Houang; F. : Le neo-Hegelianisme en engeltere; la philo de B. Bosanquet, Paris. 1954.
28. Johnson, A. H. : Whitehead's Theory of reality. Boston. 1952.
29. Lindsay; A. D. : Bosanquet's Theory of general will, London 1982.
30. Maritain; J. : Freedom in the modern world. Scribner's 1936.
31. Maritain; J. : Existence and the Existent, pantheon. 1948.
32. Shilpp; P. A. : The philosophy of A. N. Whitehead. 3 vol. New York 1951.
33. Tillich; P. : The courage to be, Yale Univ. 1952.
34. Tillich; P. : The New Being, Scribner's 1955.
35. Wolterstoff; N. P. : Whitehead's Theory of individuals, Yale Univ. 1977.

محتويات الكتاب

مقدمة الكتاب ..

الفصل الاول

رئيسيه ديكارت

والفلسفة العقلية

أولا : تقديم عن عصره وحياته ومؤلفاته ١١

ثانيا : المنهج الديكارتي ١٦

أ - القاعدة الاولى ١٩

ب - القاعدة الثانية ٢٠

ج - القاعدة الثالثة ٢٠

د - القاعدة الرابعة ٢١

ثالثا : التمسق الفلسفي الديكارتي ٢٣

أ - الشك المنهجي عند ديكارت ٢٣

ب - من الشك الى اليقين الأول ٣٠

ج - اليقين الثاني : ابحاث وجود الله ٤٠

د - اليقين الثالث : العالم كامتداد هندسي ٤٦

هـ - الحتمية في المجال الطبيعي ٥٠

رابعا : مشكلة الجوهر عند ديكارت ٥٤

الفصل الثانى جون لوك والفلسفة التجريبية

- ١ - حياته وشخصيته ٧١
- ٢ - مؤلفاته ٧٢
- ٣ - فلسفته ٧٣
- ٤ - مشكلة الجوهر عند لوك ٨٥
- ٥ - تعليق ونقد على موقف لوك الفلسفى ١٠٢
- ٦ - الفكر الفلسفى الميلى عند لوك ١٠٦
- ٧ - الاخلاق عند لوك ١٢٢

الفصل الثالث

باروخ اسبينوزا

وفلسفة وحدة الوجود

- أولاً : حياته ومؤلفاته ١٢٩
- ثانياً : مشكلة الجوهر عنده ١٣٣
- ١ - الكتيب الأول من الأخلاق ١٣٤
- ٢ - تحليل فكرة الجوهر عند اسبينوزا ١٣٩
- أ - الجوهر والخال ١٤٠
- ب - الجوهر والصفة ١٤٢
- ج - الجوهر وفكرة اللامتناهى ١٤٥
- د - الجوهر والله ١٤٨

الفصل الرابع

ليبنتز

فيلسوف الذرة الروحية

- أولا : حياته وعمره ومؤلفاته ١٥٣
- ثانيا : فلسفته وميتافيزيقياه ١٥٩
- ١ - الموناد ، طبيعته وطوائفه ١٥٩
- ٢ - المذهب الحيوي في ليبنتز ١٦٦
- ٣ - مفهوم العالم عند ليبنتز ١٦٩
- ٤ - الانسان ومشكلة الاتحاد بين النفس والبدن ١٧٥
- ثالثا : الموناد ، ونظرية المعرفة ١٨٥
- رابعا : الموناد والميتافيزيقيا ١٩٨

الفصل الخامس

جورج باركلي

والفلسفة اللامادية

- أولا : موقف باركلي من وجود عالم الاجسام ٢١٦
- ثانيا : موقف باركلي من طبيعة العالم ٢١٩
- ثالثا : الموقف من الافكار ٢٢٢
- رابعا : نظرية باركلي للعالم المنظور ٢٢٥
- خامسا : النفس عند باركلي ٢٢٩
- سادسا : الله عند باركلي ٢٣١

الفصل السادس

هيجل والفلسفة الجدلية

- ١ - نمق هيجل الفلسفى ٢٣٧
- أولاً : المنطق عند هيجل ٢٣٧
- ثانياً : فلسفة الطبيعة عند هيجل ٢٤٤
- ثالثاً : فلسفة الروح عند هيجل ٢٤٧
- ٢ - فلسفة هيجل السياسية ٢٥٢

الفصل السابع

ماركس والمادية الجدلية

- أولاً : البعد الاقتصادي للماركسية ٢٥٣
- ثانياً : المادية الجدلية ٢٦٩
- ثالثاً : المادية التاريخية ٢٧١
- رابعاً : مصادر الماركسية الثلاث ٢٧٢
- خامساً : الجانب السياسى للماركسية ٢٧٤
- سادساً : هل هناك أخلاق ماركسية ٢٨٩

الفصل الثامن

بوزانكيث والفلسفة المثالية

- أولاً : حياته ومؤلفاته ٢٩٥
- ثانياً : فلسفة بوزانكيث السياسية ٢٩٧

ثالثا : فلسفة بوزانكيت الاخلاقية ... ٣١٠ ...

رابعا : فلسفة الجمال عند بوزانكيت ... ٣٢٣ ...

الفصل التاسع

صمويل الكسندر

وفلسفة الزمان

أولا : مفاهيم الزمان والمكان ... ٣٣٧ ...

١ - المفهوم العلمى للزمان والمكان ... ٣٣٨ ...

٢ - المفهوم الفلسفى او الميتافيزيقى للزمان والمكان ... ٣٤٥ ...

٣ - المفهوم السوسولوجى للزمان والمكان ... ٣٥٣ ...

٤ - المفهوم الدينى للزمان والمكان ... ٣٥٥ ...

٥ - المفهوم الفنى للزمان والمكان ... ٣٥٧ ...

٦ - المفهوم الذوقى او الصوفى للزمان والمكان ... ٣٥٨ ...

٧ - المفهوم الاسطورى للزمان والمكان ... ٣٥٨ ...

٨ - مفاهيم اخرى للزمان والمكان ... ٣٥٩ ...

٩ - رأينا فى حقيقة المفاهيم او عدم حقيقتها ... ٣٦٠ ...

ثانيا : الزمان المكاني عند صمويل الكسندر ... ٣٦١ ...

١ - الزمان المكاني الفيزيائى ... ٣٦٢ ...

٢ - الزمان المكاني العقلى ... ٣٦٩ ...

٣ - الزمان المكاني الرياضى ... ٣٧٧ ...

٤ - الزمان المكاني والمقولات ... ٣٨٢ ...

٥ - الزمان المكاني والالوهية ... ٤٠٠ ...

الفصل العاشر

الفرد نورث هوايتهد

وميتافيزيقا الكيان الفعلى

- أولا : حياته ومؤلفاته ٤٠٩
- ثانيا : المشكلة الميتافيزيقية والبناء الانتولوجى ٤١١
- أ - المشكلة الميتافيزيقية ٤١١
- ب - المبدأ الانتولوجى ٤١٤
- ثالثا : طبيعة الميتافيزيقا ومنهجها ٤١٩
- أ - طبيعة الميتافيزيقا ٤١٩
- ب - منهج الميتافيزيقا ٤٢٥
- رابعا : مقولة الكيان الفعلى ٤٢٨
- أ - تحديد الكيانات الفعلية ٤٢٨
- ب - الوجود والصيرورة ٤٣٣
- ج - نقد هوايتهد لتصور الكيان الفعلى كفاتية دائمة ٤٣٥
- خامسا : مقولة العملية ٤٤٢
- أ - مقولة العملية ٤٤٢
- ب - حرية الصيرورة ٤٤٥
- ج - النظرية الحقيقية لما هو فعلى ٤٥١
- د - صيرورة وفساد الكيانات الفعلية ٤٥٤
- سادسا : مقولة «النهائى» ٤٥٨
- أ - مقولة النهائى أو الخالقية ٤٥٨
- ب - عملية نمو الكيانات الفعلية ٤٦٩
- سابعا : مقولة الموضوع الابدى ٤٧٢
- الموضوعات الابدية أو صور التحديد ٤٧٢

الجمعية للطباعة والنشر
٤٨ شارع حمودة - الإسكندرية - الجمهورية
تليفون ٨٠٣٢٥٠

 **Bibliotheca Alexandrina**



034757